



Lawrence Dewan, O.P.

*Santo Tomás y la Forma
como algo Dívino en las Cosas*

Edición, traducción y presentación por
Liliana B. Irizar



UNIVERSIDAD
SERGIO ARBOLEDA



COLLÈGE UNIVERSITAIRE DOMINICAÎN
DOMINICAN UNIVERSITY COLLEGE

SANTO TOMÁS y la forma como algo divino en las cosas

Lawrence Dewan, O.P.

Introducción, y edición dirigida y revisada por:
Liliana Beatriz Irizar

La traducción ha sido revisada por la profesora
Gloria Thorsberg y el profesor
Carlos Rafael Domínguez



UNIVERSIDAD
SERGIO ARBOLEDA



COLLÈGE UNIVERSITAIRE DOMINICAÏN
DOMINICAN UNIVERSITY COLLEGE

Escuela de Filosofía y Humanidades
UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA

Bogotá, 2012

Dewan, Lawrence

Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas / Lawrence Dewan; edición, traducción e introducción a cargo de Liliana Beatriz Irizar, traducción revisada por Gloria Thorberg y Carlos Rafael Domínguez. — Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2012

96p.

ISBN 978-958-8745-29-9

1. METAFÍSICA 2.FORMA (FILOSOFÍA) I. Dewan, Lawrence II. Irizar, Liliana Beatriz, tr. III. Thorberg, Gloria, rev. IV. Domínguez, Carlos Rafael, rev. V. Título

117 ed.21

Coedición

UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA

DOMINICAN UNIVERSITY COLLEGE

Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas

© Lawrence Dewan, O.P.

Edición, traducción e introducción a cargo de Liliana Beatriz Irizar.

La traducción ha sido revisada por la profesora Gloria Thorsberg
y el profesor Carlos Rafael Domínguez.

liliana.irizar@usa.edu.co

Teléfono: (571) 3257500

Primera edición: septiembre de 2012

Queda prohibida toda reproducción por cualquier medio sin previa
autorización escrita del editor.

Edición realizada por el Fondo de Publicaciones

Universidad Sergio Arboleda

Carrera 15 No. 74-40

Teléfonos: 3257500. Ext. 2131. Fax: 3177529

www.usergioarboleda.edu.co

Bogotá D.C.

Director editorial: Jaime Barahona Caicedo

Coordinación y diagramación: Maruja Esther Flórez Jiménez

marujita.florez@usa.edu.co

Diseño carátula: Ivone Piñeros

Impresión: Digiprint

Bogotá, D.C.

ISBN: 978-958-8745-29-9

Contenido

Presentación	5
Introducción	
Redescubriendo la importancia de la forma.....	7
Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas	23
Lo adecuado de considerar la forma sustancial.....	23
El libro I de la Física de Aristóteles y el comentario de Santo Tomás	27
Algunas observaciones sobre la palabra “forma” y su uso en la historia de la Metafísica.....	31
La doctrina hilemórfica de Aristóteles y su dificultad.....	50
Perenne presocratismo	58
Sustancia y forma	64
La diferencia entre forma y esse	73
El vínculo entre forma y esse: la forma como causa del esse....	80
El esse como lo más formal de todo.....	85
Conclusión	91

Presentación

*Presentación de la traducción al español
por Lawrence Dewan, O.P.*



La forma como algo divino en las cosas

La Profesora Liliana Irizar me escribió por primera vez en diciembre de 2007 acerca de su proyecto de estudiar con su grupo de investigación Lumen lo que yo había publicado sobre metafísica. Mencionaba ella que esto le había sido recomendado por Fr. Stephen Brock, que había sido uno de mis estudiantes de posgrado en el Pontifical Institute of Mediaeval Studies y en la University of Toronto Canadá 1984 (es muy gratificante para un maestro ser recomendado, y más aún el serlo por un estudiante tan destacado). – La Profesora Irizar me habló también de su convicción de que mi obra, especialmente mis puntos de vista sobre el rol de la forma en la enseñanza de Santo Tomás, deberían estar más fácilmente disponibles en lengua española.

En septiembre-octubre de 2008 su grupo de estudio organizó una visita mía a la Universidad Sergio Arboleda para un debate, intenso y placentero con los estudiantes y también a través de conferencias públicas.

Desde entonces han aparecido en traducción española algunos volúmenes de mis artículos sobre metafísica y ética. El presente ensayo es especialmente importante para mí por haber sido escrito cuando fui invitado para dar la (71st) annual Aquinas Lecture en la Marquette University, Milwaukee, Wisconsin en 2007. ¡Mi más profundo agradecimiento a todos los que han trabajado para su aparición en español!

Fr. Lawrence Dewan, O.P.,
August 30, 2012

Introducción

Redescubriendo la importancia de la forma

Esta breve presentación no pretende, por cierto, interpretar ni mucho menos esclarecer el pensamiento maduro de Lawrence Dewan, expuesto aquí, en su *Marquette Aquinas Lecture*, con extraordinaria nitidez y profundidad. Simplemente deseamos resaltar algunos aspectos de lo que consideramos una innovadora y al mismo tiempo fiel lectura de la metafísica de Santo Tomás de Aquino.

En general, a los estudiantes de metafísica tomista se nos suele presentar la doctrina del *esse* (acto de ser) con el énfasis puesto de tal manera en el *esse*, que con facilidad uno llega a hacerse una idea de la forma o esencia como de algo secundario y, al menos, de manera inconsciente, acaba estableciendo una especie de ruptura entre esencia y *esse*.

De ahí que, gracias a la lectura de la propuesta de Lawrence Dewan comenzáramos a constatar con sorpresa y satisfacción cómo todo un novedoso horizonte de

investigación y análisis se abría ante nosotros. Pudimos constatar, en efecto, cómo la idea que nos habíamos forjado sobre la relación entre forma y ser comenzaba a recibir una luz nueva a partir de esta línea de pensamiento la cual presenta dicho vínculo como una relación estrecha, íntima entre estos dos “objetivos de atención metafísica” (*targets of metaphysical attention*), como acostumbra a denominarlos Fr. Dewan. Se trata, en expresión del autor, de un auténtico *kinship* (vínculo/parentesco) que, así planteado, realza la centralidad que en el ente corresponde no sólo al acto de ser sino también a la forma. De ese modo, en nuestra opinión, se obtiene una visión de la relación entre forma y ser más equilibrada y armónica, al tiempo que “más existencial”.

En realidad, pareciera que quienes han puesto todo el acento en el acto de ser no se han tomado tan en serio la fórmula de Santo Tomás, “*esse per se consequitur ad formam*” (tal como la usa en el argumento de la inmortalidad del alma). Por el contrario, toda la preocupación de Dewan en promover la forma se relaciona con tomar seriamente “la conexión *per se*” entre forma y ser. Pero cabe preguntarse qué significa “hacer honor”¹ o “tomarse en serio” dicha fórmula. A partir de la lectura de los análisis del profesor canadiense es posible constatar que afirmar que *el ser sigue a la forma* alude directamente al papel de causa formal que la forma cumple respecto del *esse*, evidentemente, supuesta la causalidad divina:

¹ L. Dewan, *Comunicación personal vía e-mail*, 9-01-09.

“Hemos de tener una especie de doble óptica en Metafísica, contando con la esencia (o forma) y la existencia como los objetivos o blancos. La cuestión se relaciona con los roles propios de dichos objetivos. Yo llamaría al papel de la esencia, papel causal. El *esse* tiene un papel causal sólo en Dios (con esto me refiero, por supuesto, al ser causal de Dios respecto de las demás cosas), y el *esse* tiene en Dios ese rol causal porque en él posee el estatus de esencia. La ‘esencia’ expresa una ineludible contribución ontológica que, en las criaturas, no puede ser la misma del *esse*. Tal contribución sólo es concebible porque *tanto* la esencia como el *esse* presuponen en las criaturas la causalidad divina.”²

Resulta obvio que la crucial importancia de rescatar el papel de la forma no se relaciona con una “toma de partido” sea a favor de la forma, sea a favor del ser. Para el realismo de Tomás de Aquino esto significaría un mero debate escolástico, en el sentido de su vaciedad e inoperancia para facilitar nuestro acceso y penetración de la realidad. Se trata, por el contrario, de “comprender las cosas desde el punto de vista del ser” y para esto, afirma insistentemente Dewan, se requiere la comprensión del papel que cumplen cada uno ellos en el análisis ontológico. En efecto, “sino no se comprende la función de cada uno de ellos, no es posible comprender las cosas desde el punto de vista

² L. Dewan, *ST. Thomas, Metaphysical Procedure, and the Formal Cause*, in *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*; *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2006, vol. 45, p. 168. Esta cita aparece actualmente en el Cap. 9 de *Lecciones de Metafísica*; trad. C. Domínguez y L. Irizar, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2009, p. 130.

del ser.”³ De ahí que, en virtud de esa mutua correspondencia de funciones ontológicas, si “se otorga pleno peso a la descripción que da Santo Tomás del *esse* como *el acto de la esencia*, es claro que el centrarse en la esencia es el enfoque apropiado para la concepción del *esse*. La expresión: ‘acto de la esencia’ no localiza simplemente el *esse* cerca de la esencia, por así decirlo, en una especie de yuxtaposición accidental. Más bien, ‘acto de la esencia’ es una cuasi definición de *esse*.”⁴

Asimismo, insistir, como lo hace Lawrence Dewan, en realzar de modo equilibrado la mutua compenetración existente entre dichas funciones nos conduce a una “perspectiva más existencial” de la forma y, por consiguiente, del ente mismo.⁵ Expresado con las mismas palabras de Dewan: “Ciertamente, poner de relieve que la forma es la causa formal del *esse*, realza el carácter ‘existencial’ de la forma misma.”⁶

Es fácil reconocer en estas dos expresiones utilizadas frecuentemente por Dewan (“comprender las cosas desde el punto de vista del ser” y la de “una visión más existencial de la forma”) que su preocupación constante ha sido subrayar el “vínculo *per se*” (causal) entre forma y ser a fin de evitar una comprensión excesivamente dualista de dicha relación; concepción que, por su parte, tiende

³ Comunicación personal vía e-mail, 9-01-09.

⁴ L. Dewan, Being per accidens, and St. Thomas’ Metaphysics; *Science et Esprit* 30 (1978), p. 183.

⁵ Cf. L. Dewan, *Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas*, 92.

⁶ L. Dewan, Comunicación personal vía e-mail, 9-01-09.

a apreciar la forma bajo una perspectiva logicista lo cual conduce a su “desexistencialización” e impide, por lo mismo, apreciar las cosas desde el punto de vista del ser porque: “¿Cómo se puede comprender el ser (*esse*) de las cosas si no se comprende su principio que es la forma? [... Todo *esse* es considerado a través de la forma...! S.T. I-2.85.4: *Omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species*’].”⁷

Ciertamente, debido a la distinción real que efectivamente existe entre forma y *esse*, se corre el riesgo de entender la forma como algo abstracto, meramente como lo concebido por el entendimiento, reduciendo así su cometido al de conferir inteligibilidad al ente y abordando dicha función, además, desde una perspectiva meramente lógica. Y es que al atribuir el peso existencial del ente casi exclusivamente al *esse*, resulta realmente difícil no introducir una escisión, al menos inconsciente, en el interior mismo del existente. Tal como señala el profesor Dewan, se trata de un riesgo que llegó a afectar el análisis metafísico del propio Étienne Gilson:

“El peligro es que concebiremos la forma como evidentemente distinta del *esse*. Esto produce el efecto de mover la forma hacia una zona de abstracción cuasi matemática, de manera que ya no sea ni siquiera el principio del *esse*. Se puede observar esto en la obra de Gilson. Así, en un artículo publicado en 1964, sobre la *virtus essendi*, él entendió la *virtus essendi* de las cosas como el *esse* mismo. Gilson no pudo darse cuenta que Santo Tomás estaba hablando

⁷ L. Dewan, *Comunicación personal via e-mail*, 27 01-09.

de la forma como distinta y principio del acto de ser. Él había tomado aisladamente uno del otro el orden de la esencia y el orden del ser en acto.”⁸

De hecho, el planteamiento ofrecido por Lawrence Dewan evade este peligro al fijar la atención especialmente en la conexión que enlaza causalmente forma y *esse* a través de la presencia de la causalidad divina. En su opinión, es a la luz de este influjo causal como Santo Tomás da simultáneamente cuenta *tanto* de la distinción real entre forma y ser, así como del íntimo nexo que los vincula *existencialmente* en la misma intimidad del *ens*.

El parentesco entre forma y ser visto a la luz de la causalidad divina

Considerar forma y ser bajo el influjo de la causa eficiente permite apreciar mejor la cercanía que existe entre estos dos factores ontológicos. En este sentido, el profesor Dewan advierte cómo la causa eficiente (primera) da la forma tanto como la actualidad y da la actualidad al dar la forma. El ejemplo que él mismo toma del mundo artificial sirve para comprender mejor esta idea: un alfabeto de metal o de madera y una persona que sostiene una hile-

⁸ L. Dewan, “Aristotle as a Source for St. Thomas’s Doctrine of *esse*”, aparecido en la página web de el Maritain Center, University of Notre Dame: Thomistic Institute Summer 2000: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/schedule.htm>. El pasaje citado aparece actualmente en el Cap. III de Lecciones de Metafísica; trad. C.R. Domínguez y L.B. Irizar, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2009, pp. 76-77.

ra de dichas letras.⁹ Supongamos que las letras escogidas son A, E y V. Ahora bien, la persona puede sostener las letras de esta manera: AVE, o de esta otra: VEA. En ambos casos tenemos una *palabra*. Las letras cumplirían el papel de *materia*, mientras que el *orden* de las letras sería la *forma*. Sobresale aquí el papel crucial que desempeña la persona que exhibe las letras: éstas sólo poseen un orden gracias a la acción de la persona que las sostiene. El influjo ejercido por la persona, y que se mantiene realmente en el efecto, es el ser o “la existencia actual” de la palabra. Ahora bien, advierte Dewan, “pertenece a la esencia de la situación el que la persona dé la forma tanto como la actualidad, y da la actualidad al dar la forma.”¹⁰

El punto de vista, netamente *existencial*, de la causalidad divina es el que permite hablar de una “casi identidad” entre forma y *esse*. El ser de la cosa es recibido, poseído y conservado a través de la forma. En el ejemplo que se acaba de citar, *ser* una palabra (“ave” o “vea”) es inseparable de poseer tal forma u orden:

“Así considerada la situación uno podría denominar a la forma misma el ‘ser’ de la cosa resultante. Esto es lo que exactamente dice Aristóteles en *Metafísica* VIII:

⁹ Cf. L. Dewan, *St. Tomás y la forma como algo divino en las cosas*, p. 74.

¹⁰ L. Dewan, O.P., *Form and Esse in Caused Things*; en *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*; *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2006, vol. 45, p. 198.

‘De esto se deduce con claridad que también ‘es’ [*to esti*] se dice en otros tantos sentidos. En efecto, algo es umbral por estar puesto de tal modo, y ‘ser’ [*to einai*] significa en este caso ‘estar puesto de tal modo’, y ‘ser hielo’ significa ‘estar condensado de tal modo’.”¹¹

Tal como apunta Santo Tomás, ‘ser’ en dicho texto se refiere al propio carácter inteligible de la cosa. Leemos:

‘[Aristóteles dice] que puesto que las diferencias mencionadas son constitutivas de las cosas de las que se ha hablado antes, es evidente que el mismo ‘ser’ [*ipsum esse*] de esas cosas se dice de tantas maneras cuantas son las diferencias, pues la diferencia completa la definición que significa el ser [*esse*] de la cosa. El umbral es tal ‘porque así se pone’. Y el ponerse así es su ser mismo [*esse ipsius*], es decir, su propia *ratio* [*propria eius ratio*]. Y, de modo similar, el ser del hielo es el mismo habiendo sido solidificado.”¹²

Señalo esto, no sólo para recordar que Tomás de Aquino indica aquí y en otros sitios este uso de la palabra

¹¹ Aristóteles, *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, 1994, VIII.2 (1042b25-28).

N.T.: el profesor Dewan aclara a pie de página que las cursivas del texto son utilizadas por el mismo Ross al traducir a Aristóteles.

¹² Tomás de Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, VIII.2. (En *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/>):

‘Dicit ergo primo, quod quia praedictae differentiae sunt constitutivae rerum de quibus supra dictum est, manifestum quod ipsum esse praedictarum rerum toties dicitur quot sunt differentiae. Differentia enim complet definitionem significantem esse rei. Limen enim est huiusmodi, quia ita ponitur. Et ipsum sic poni est esse ipsius, idest propria eius ratio. Et similiter esse crystalli, est ipsum taliter inspissari.

‘esse’,¹³ sino para insistir en que existen buenas razones para tal uso y que éste refleja la *intimidad* de la relación que hay entre la forma y el acto de ser, esto es, el acto del cual el Aquinate enseña que *no* debe ser identificado con la forma.”¹⁴

Según esto, algo *es* ente en sentido absoluto (*simpliciter*) a través de la forma. Para un caballo, *ser* es *ser caballo*, lo cual quiere decir que, si bien la forma (la *equinidad*) es actualmente gracias al *esse*, por su parte, para el caballo no hay otro modo posible de *ser* actualmente que *ser un caballo*. En este sentido, se puede afirmar que si bien no hay duda de que el acto de ser (*esse*) es “*perfectissimum omnium*” (ST., I.4.1.ad.3), con todo, resulta innegable que la actualidad y perfección del *esse* están ligadas, a su vez, indisociablemente a la forma. Vistas así las cosas, se comprende cómo ciertas fórmulas muy repetidas han servido para transmitir la impresión de que entre forma y ser se da bastante más que una distinción. En efecto, expresiones tales como “el *esse* confiere el ‘ser’ sin más, mientras que la esencia confiere el

¹³ Tomás de Aquino, *Comentario al libro VII de la Metafísica de Aristóteles*, trad. Jorge Morán, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, EUNSA, 1999, VII.3:

“Hay que tener en cuenta, cara a lo que viene, esto que dice: ‘esto que es’ [*hoc esse*] o ‘este que es’ [*huic esse*], significa el ‘*quod quid erat esse*’ de esa cosa; como si se habla del ser del hombre [*homini esse*] o del ser para el hombre [*hominem esse*], se entiende aquello que pertenece al ‘*quid est*’ del hombre.”

En *Scriptum Super Sententiis*, I.33.1.1.ad 1, (Ed. Mandonnet, pp. 765-766), se dan tres significados de “*esse*”: la naturaleza de la cosa, el acto de la esencia (tal como “vivir” es el ser del viviente), y la verdad de las proposiciones. Dichos significados se dan nuevamente en *Sent.* 3.6.2.2 [ed. Moos, #79, p. 238].

¹⁴ L. Dewan, *La forma como algo divino en las cosas*, pp. 76.

‘ser tal’ (algo determinado)” reflejan una sutil separación entre forma y ser al interior del ente creado. Bajo este aspecto, Lawrence Dewan trae a colación un texto de Santo Tomás que sirve para deshacer el equívoco encerrado en dichas fórmulas:

“Ten en cuenta que hay cosas que aunque no existen pueden existir y que hay cosas que existen. Lo que puede existir se dice ser en potencia; lo que ya existe se dice ser en acto. Pero hay dos tipos de ser, a saber, el ser esencial de la cosa o sustancial, como ser hombre, y esto es ser sin más [*esse simpliciter*]; hay otro accidental, como que el hombre es blanco, y esto es ser algo [*esse aliquid*].”¹⁵

Tal como observa el profesor Dewan, “Para Tomás de Aquino, ‘ser un lo que’ y ‘ser sin más’ van juntos. Es decir, *esse quid* IS *esse simpliciter*.”¹⁶

Así, la perspectiva unitaria –el punto de vista del ser– asumida por el profesor Dewan, lo conduce a afirmar que “lo que es especial en las criaturas no es que ellas *tengan* una esencia y un acto de ser, sino que estos dos deban ser distintos, y que la esencia o forma deba ser potencial con respecto al acto de ser.”¹⁷ Dicho con otras palabras, una vez realzado el íntimo “parentesco” entre forma y ser, el

¹⁵ Tomás de Aquino, *Los principios de la naturaleza*, n° 1. En *Opúsculos y cuestiones selectas*; trad. Madrid, BAC, 2001. Santo Tomás reitera esta doctrina en otros pasajes como en ST, I.1.ad 1 y I.76.4.

¹⁶ L. Dewan, “On Anthony Kenny’s Aquinas on Being”, *Nova et vetera* [English language ed.], Vol. 3, No. 2 (2005), p. 340.

¹⁷ L. Dewan, *Comunicación personal vía e-mail*, 20-01-09; cf. también ST. *Thomas and the Distinction between Form and Esse in Caused Things*, cit.

problema más bien radica en averiguar por qué es necesario distinguirlos, siendo que no pueden darse el uno sin el otro. La respuesta se hace perceptible considerando, una vez más, forma y ser bajo la influencia de la causalidad eficiente divina.

De hecho, una manera precisa de ilustrar que, en efecto, la forma contribuye de modo significativo a la perfección del *ens*, consiste en poner de relieve, como lo hace el profesor Dewan en esta magnífica conferencia, que las *formas* y las *esencias* son *imitaciones de la esencia divina*. Tal como leemos en algunos lugares de la obra de Santo Tomás:

“... la forma, la cual es parte de la cosa, es una semejanza del primer agente al fluir de él. Por consiguiente, todas las formas se remiten al primer agente como a un principio ejemplar.”¹⁸

Las formas o naturalezas nos recordará aquí Dewan, son, en efecto, *medidas* de la participación de la criatura en la naturaleza divina:

“La naturaleza propia de cada cosa se conserva en tanto que participa en alguna medida de la perfección divina. Así, Dios no se conocería perfectamente a sí mismo, si no

¹⁸ *Scriptum Super Sententiis*, II.1.1.1.ad 5. Cf. también *Quaestiones disputatae de veritate*, 2.1. (En Corpus Thomisticum, <http://www.corpusthomisticum.org/>): “... cualquier cosa imita a Dios de algún modo, pero imperfectamente; de donde, diversas cosas imitan a Dios de modo diverso, y según formas diversas representan la forma única y simple de Dios, porque en ella se unen de manera perfecta todas las perfecciones que en la criatura se dan de manera distinta y múltiple...”

conociera la manera como su propia perfección es participable por otros, ni tampoco conocería perfectamente la naturaleza misma del ser si no conociera todas las *participaciones* en el ser.”¹⁹

De manera que, en su *Aquinas Lecture*, Lawrence Dewan se encargará, por un lado, de poner de relieve la necesidad de reivindicar la forma sustancial frente a una mentalidad muy difundida tanto en la ciencia como en la filosofía de todos los tiempos y que él llama “presocratismo perenne”. Es decir, la arraigada tendencia a conferir alguna actualidad a la materia en sí misma lo cual conduce a concebir todas las formas como accidentales, esto es, si lo que subyace a todo cambio es un sustrato material actualizado (no la pura potencia de la materia prima) no puede haber, entonces, un llegar a ser ni un cesar de ser en sentido absoluto. El sujeto del cambio, servirá de base únicamente a meras modificaciones accidentales. Dewan subraya aquí una vez más cómo Aristóteles y Tomás de Aquino lograron superar con éxito esto que representa un problema *extraordinariamente difícil*²⁰ de la filosofía, y lo consiguieron centrán-

¹⁹ *Summa theologiae*, I.14.6. (En *Corpus Thomisticum*, <http://www.corpusthomisticum.org/>):

“Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio, nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi.”

²⁰ Aristóteles dice :

- debemos una vez más retornar a aquella cuestión que contiene una *dificultad extraordinaria* [*thaumasten aporian*]: cómo es posible la generación absoluta, ya sea a partir de algo que es en potencia

dose en la forma, es decir, resistiéndose a las seducciones de la imaginación que incita siempre a reducir las sustancias naturales a sus manifestaciones sensibles. Fr. Dewan ve, entonces, las controversias actuales entre los evolucionistas y los partidarios de la teoría del designio inteligente, como una ocasión que invita a revitalizar la reflexión en torno al origen y la naturaleza de la forma.

Su tesis en este texto extraordinario consiste en resaltar la enseñanza de Aristóteles y Tomás de Aquino de que *la forma es algo divino en las cosas*. La forma debe ser entendida como semejanza del acto de ser del agente divino. Por lo mismo, algo perfecto y perfectivo en las cosas desde que confiere al ente la actualidad formal y la plenitud que la sola materia no puede transmitir. La perfección que es característica de la forma se vislumbra, en efecto, en esa propiedad suya de conferir inteligibilidad al ente:

“La forma es algo que satisface la mente. Cuando vemos que algo tiene forma, vemos que eso está ‘todo allí’, que es un producto acabado. Ver la forma es ver la totalidad, lo completo, algo así como la perfección de un círculo (nada se le puede añadir o quitar sin echarlo a perder)”.²¹

Asimismo, dicha perfección o acabamiento que la forma proporciona se visualiza de modo patente a través de la operación de la cual la ella es principio. Es por medio de la operación propia de un perro, de un gato, de un ser

[*ek dunamei ontos*], o bien de alguna otra manera.” (*Acerca de la generación y la corrupción*; trad. E. La Croce y A. Pajares, Madrid, Gredos, 1987, I, 3, 317b18-20).

²¹ L. Dewan, *Form and Esse in Caused Things*, p. 198.

humano, de un árbol o de una araña como efectivamente llegamos a percibir su forma:

“Vemos la operación, por ejemplo, de nutrición, entonces, vemos lo que significa para ese animal *estar todo allí*. Vemos su forma.”²²

Resumiendo lo dicho hasta aquí, podríamos decir que esta defensa de la forma, como lo intangible y actual, y causa de actualidad y de significado en las cosas, en tanto que destello de la perfección divina, ofrece a Fr. Dewan la ocasión de exhibir de manera admirable su tesis acerca del íntimo vínculo existente entre forma y ser. En efecto, afirmar que la forma es semejanza del acto de ser de la causa supone aceptar que la forma es *afín* o *semejante* a su propio acto de ser. Dicha afinidad se deriva de entender la forma como *causa formal del ser*²³: la forma es el principio del acto de ser de la cosa, supuesta la causalidad divina.

Así, debemos agradecer doblemente a Lawrence Dewan este pequeño *tratado sobre la forma*. Ciertamente, el que haya puesto de relieve el origen divino de la forma sustancial, encierra un doble mérito, pues no sólo sirve para arrojar luz con notable profundidad intelectual,

²² *Ibid.* p. 199.

²³ Cf. por ejemplo, L. Dewan, O.P., *ST. Thomas, Metaphysical Procedure and the Formal Cause*; en *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*; *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2006, vol. 45 pp. 171-172. Se puede consultar la versión en español de este artículo en: L., Dewan, O.P., *Lecciones de Metafísica*; trad. C.R. Domínguez y L.B. Irizar, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda, 2009, Cap. IX.

sobre los debates científicos siempre renovados en torno al fundamento último de la realidad. Asimismo, ofrece una visión de la relación entre forma y ser que, en alguna medida, nos sacude de cierto letargo intelectual y nos mueve a repensar una y otra vez categorías ontológicas que al ser estudiadas y clasificadas corren el riesgo de volverse abstractas, de *desexistencializarse*. *La forma como algo divino en las cosas* es, por tanto, una invitación a adentrarnos con nuestras mentes un paso más en la riqueza insondable del ser.

Agradecimientos

Quiero agradecer, ante todo, a Fr. Dewan por sus pacientes y riquísimas enseñanzas a lo largo de todos estos años en los que viene brindándonos su magistral y generoso apoyo. A Andrew Tallon, Director, y Maureen Kondrick, Manager, de Marquette University Press, quienes aceptaron complacidos esta iniciativa y concedieron la autorización para traducir y publicar la traducción de esta valiosísima *Aquinas Lecture*. Agradezco también a las directivas de la Universidad Sergio Arboleda, comenzando por el señor Rector, Rodrigo Noguera Calderón, el señor Vicerrector, Germán Quintero Andrade, el señor Decano de la Escuela de Filosofía y Humanidades, Pbro. Doctor Mauricio Uribe Blanco, la Vicedecana, Gloria Patricia Rodríguez, a todos ellos por seguir creyendo en la metafísica más allá del final de la metafísica. Debo manifestar mi reconocimiento a las autoridades del Dominican College de Ottawa, particularmente al Rev. Maxime Allard, O.P, Presidente, y al profesor Eduardo Andújar Ventura, Decano de la Facultad de Filosofía.

Mi gratitud se dirige especialmente al profesor Stephen L. Brock, quien leyó esta presentación antes de salir a la luz, y por su apoyo constante y espléndido al Proyecto Dewan en español.

De modo especial, quiero mencionar también a todo el equipo “Lumen”, es decir, a los semilleros e investigadores (entre quienes cuento a nuestros muy apreciados amigos Carlos Domínguez y Gabriel Zanotti) que de muchas maneras apoyan y son un estímulo permanente en esta hermosa y ardua labor de la investigación.

Con todos ellos mantendré una deuda de gratitud tan *perpetua* como *entrañable*, pues, como ha enseñado Tomás de Aquino, “...*la deuda de gratitud se deriva de una deuda de amor de la cual nadie quiere quedar absuelto*”.²⁴

Liliana Beatriz Irizar, agosto de 2012

²⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 107, a.1, ad. 3: “... *debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, a quo nullus debet velle absolvi.*”

Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas²⁵

Lawrence Dewan, O.P.

Lo adecuado de considerar la forma sustancial

En lo últimos años ha habido un gran debate público en torno a la evolución biológica y, en particular, respecto de la concepción neo-darwiniana de evolución puesta en contraposición con la *teoría del diseño inteligente*. Yo diría que la cuestión radica en saber qué clase de ser y qué clase de origen corresponde a la forma. El estudio de la forma como tal, pertenece a la Metafísica,²⁶ es así que he

²⁵ Agradecemos a Andrew Tallon, Director de Marquette University Press, la gentil autorización concedida para la traducción y publicación de este trabajo, publicado originalmente como *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*, Milwaukee, Wisconsin, 2007: Marquette University Press [The Aquinas Lecture, no. 71].

²⁶ Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*; trad. Celina A. Lértora de Mendoza, Pamplona, EUNSA, 2001, I.15.91:

“Habiendo eliminado los errores acerca de la materia y la privación, parece que quedaran por excluir los errores y las dudas acerca de la forma. Pues los platónicos admitieron formas separadas, es decir, ideas, que reducían a una única primera idea. Por esto dice que a filosofía primera corresponde determinar lo referente al principio formal, si es uno o muchos y cuántos sean, reservándolo para ese momento. *Porque la forma es el principio del ser, y el ente en cuanto ente es el sujeto de la filosofía*

pensado que nos podríamos ayudar de una reflexión sobre la forma.

El término “forma” cubre un ámbito que incluye una gran diversidad y, de hecho, es una de esas palabras que se dicen analógicamente, o según prioridad y posterioridad. De modo prioritario, forma se dice de la sustancia natural, esto es, de la forma sustancial, puesta en contraposición con la forma meramente artificial o con la forma accidental. Y primordialmente se dice de Dios: Dios por su propia esencia es forma.²⁷ Pero más tarde volveremos sobre este tema.

Etienne Gilson hacia el final de su larga carrera tenía muy en mente la asociación de los temas de evolución y de forma sustancial. En 1971 publicó un libro sobre la

primera; pero la materia y la privación son principios del ente mutable, que debe ser considerado por la filosofía natural. Mas acerca de las formas naturales y corruptibles tratará en los libros siguientes.”

N.T.: los textos de Santo Tomás así como de otros autores, siempre que no se indique otra fuente, han sido vertidos al español por el traductor.

²⁷ Cf. *Suma teológica*, I.3.2; trad. dirigida por F. Barbado Viejo, Madrid, BAC, 1947: Dios debe ser “*primo et per se forma*,” “*per essentiam suam forma*.” N.T.: todas las citas de la ST han sido tomadas de esta edición de la BAC. Cf. Santo Tomás, *De immortalitate animae ad 17*: “forma” y “acto” se encuentran entre aquellas cosas predicadas analógicamente de cosas diversas: “... forma et actus et huiusmodi sunt de hiis que analogice predicantur de diversis”. (ed. Kennedy, p. 222) [Cf. Leonard A. Kennedy, “A New Disputed Question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul”, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 45 (1978), pp. 205-208 (introducción) y 209-223 (texto)].

causalidad final y lo que él llamó “biofilosofía”.²⁸ Allí sostuvo que la forma sustancial es el fundamento necesario de la teleología natural.²⁹ Jacques Maritain, al escribirle felicitándolo por el libro, cuestionó una opinión suya según la cual la doctrina de Darwin, acerca de que la formación progresiva de los vivientes habría tenido lugar a partir de sí misma, era otra “teología indemostrable” tanto como la teoría de que cada especie es objeto de una especial creación divina. Maritain preguntaba:

²⁸ Etienne Gilson, *De Aristoteles a Darwin (y vuelta) Ensayo sobre algunas constantes de la biofilosofía*; trad. Alberto Clavería, Pamplona, EUNSA, 1988³.

²⁹ *Ibid.*, pp. 51-52:

“Aristóteles consideraba tan evidente la finalidad en la naturaleza que se preguntaba cómo sus predecesores no la habían visto o, aún peor, cómo habían podido negar su presencia. A sus ojos, este error se explicaba porque aquéllos se habían equivocado en las nociones de y de sustancia. La historia posterior de la filosofía había de confirmar la exactitud de su diagnóstico, pues mientras sobrevivió la noción aristotélica de la sustancia como unidad de una materia y de una forma, la noción de finalidad permaneció indiscutida; pero desde que, en el siglo XVII, Bacon y Descartes negaron la noción de forma sustancial (forma que en su unión con una materia constituye una sustancia), la noción de causa final se hizo inconcebible. En efecto, la sustancia definida por su forma es el fin de la generación. Lo que quedó una vez excluida la forma fue la materia extensa, o más bien la extensión misma, que es el objeto de la geometría y no es susceptible sino de modificaciones puramente mecánicas. Descartes sometió al mecanicismo todo el dominio de los seres vivos, incluido el cuerpo del hombre. La célebre teoría cartesiana de los “animales máquinas”, de la que con buen juicio se extrañaba La Fontaine, ilustra a la perfección este punto.”

“¿Tú no crees... que el filósofo puede sostener legítimamente como lo más probable la idea de que el acto creador fue consumado [por Dios] a través del tiempo por medio de la evolución, aunque con la entrada en escena de la especie humana, el primer hombre fue el objeto de una creación especial (como, subsiguientemente, sucedió para la creación del alma espiritual de cada ser humano individual)?”³⁰

La respuesta de Gilson es la que hoy me interesa. Leemos:

“Lo que nos separa irremediabilmente de [la ciencia moderna] es la noción aristotélica (y de sentido común) de forma sustancial... Descartes despojó de dicha forma a la naturaleza. Ellos ya no comprenden nada desde que olvidaron la gran sentencia de Aristóteles de que “no hay ninguna parte de un animal que sea puramente material o puramente inmaterial.” No es la palabra “filosofía”, es la palabra “naturaleza” la que nos separa de nuestros contemporáneos. Puesto que no tengo esperanza alguna de convencerlos de la verdad (sin embargo, evidente) del hilemorfismo, no creo posible proponerles nuestra hipótesis como científicamente válida.”³¹

³⁰ Cf. Étienne Gilson, Jacques Maritain, *Correspondance*, 1923-1971 (ed. Géry Prouvost), Paris, 1991: Vrin, pp. 247-248 (letter of Maritain, Sept. 3, 1971).

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 250 (carta de Gilson, sept. 8, 1971). Gilson está hablando de la “ciencia moderna”:

“Ce qui nous en sépare irréparablement est la notion aristotélicienne (et de sens commun) de la Forme Substantielle... Descartes en a dépeuplé la nature. On ne comprend plus rien depuis qu'on a oublié la grande parole d'Aristote, qu'il n'y a 'aucune partie d'un animal qui soit purement matérielle ou purement immatérielle.' Ce n'est pas le mot philosophie, c'est

De acuerdo con esto, he seguido el consejo de Gilson y he dirigido mi atención hacia la forma sustancial.

El libro I de la Física de Aristóteles y el comentario de Santo Tomás

En los libros VII y VIII de su *Metafísica* uno advierte que Aristóteles juzgaba la forma sustancial un tema digno de consideración. Tal como Santo Tomás enseñó, estos libros centrales tienen a la forma sustancial individual como tema suyo.³² Igualmente, esta doctrina es central en el *De anima* de Aristóteles. He tomado el título y el tema de este trabajo, de la presentación que hace Aristóteles de la forma sustancial como uno de los principios de las cosas naturales en el libro I de la *Física*. Allí leemos:

“En efecto, si existe algo divino, bueno y a lo que debe aspirarse, diremos que la privación es lo contrario de ello

le mot nature qui nous sépare de nos contemporains. Comme je n'espère pas les convaincre de la vérité (pourtant évidente) de l'hylémorphisme, je ne crois pas possible de leur proposer notre hypothèse comme scientifiquement valide.”

Para la afirmación de Aristóteles, cf. *Las partes de los animales* I.3 (643a25).

³² Al comienzo del libro VII, a saber, CM VII.2, Tomás ve que el interés principal de Aristóteles se relaciona con la sustancia entendida como sujeto [ed. Cathala y ed. EUNSA n° 1274] y que, en el sujeto, es la forma sustancial la que tiene que ser el principal objetivo de investigación [1296]. Santo Tomás también se refiere a la forma sustancial como forma particular [*forma particularis*] [1276-77]. Y es la forma sustancial la que es presentada desde el comienzo, aunque en un conciso esbozo, como la causa del *ens*: la materia no resulta constituida como ser en acto [*ens actu*] sino a través de la forma; así, la forma es el “por causa de lo cual [*propter quod*]” [1278].

y que la materia es aquello que constitutivamente tiende a ello y lo desea en virtud de su propia naturaleza.”³³

Tomás de Aquino no está innovando, entonces, cuando enseña que la forma es algo divino en las cosas. Aristóteles es anterior a él. Leemos en su comentario donde parafrasea a Aristóteles que:

“... la forma es de algún modo algo divino, óptimo y apetecible. Es algo divino porque *toda forma* es de alguna manera una participación por similitud del ser divino [*divini esse*], ser que es acto puro, pues cada cosa está en acto [*est in actu*], en cuanto *tiene forma*. Es algo óptimo porque el acto es la perfección de la potencia y su bien; por consiguiente, se sigue que es apetecible, porque cada cosa apetece su perfección.”³⁴

³³ Para la presentación de los principios en su conjunto, cf. Aristóteles, *Física* I.7-9; para la doctrina de la forma como algo divino en las cosas, cf. I.9 (192a17); trad. Marcelo Boeri, Buenos Aires, Biblos, 1993.

³⁴ CF I.15.88., con relación a Aristóteles, *Fis.* I.9 (192a17):

“... forma est quoddam divinum et optimum et appetibile. Divinum quidem est, quia omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus: unumquodque enim in tantum est actu in quantum habet formam. Optimum autem est, quia actus est perfectio potentiae et bonum eius: et per consequens sequitur quod sit appetibile, quia unumquodque appetit suam perfectionem.”

(Resulta bastante extraño que, en sus *Elements of Christian Philosophy*, Garden City, N.Y., 1960: Doubleday, p. 154, Gilson se refiera al último principio utilizado por Santo Tomás en el pasaje citado: “cada cosa apetece su perfección”, como “una invitación a la experiencia psicológica.” Dicho principio es, más bien, un planteamiento que refleja la doctrina según la cual la naturaleza es una causa que actúa por un fin; Cf., por ejemplo, *ST* I.60.1 y 3).

Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, trad. dirigida y revisada por J.M. Pla Castellano, O.P., Madrid, BAC, 1952, III.97.3:

De modo que, aquí se llega a la doctrina de la forma como algo divino a partir del hecho de que ella da el acto de ser a la materia.³⁵ Puesto que el acto de ser de Dios es

“Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis rerum. Cum enim forma sit secundum quam res habet esse; res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem dei, qui est ipsum suum esse simplex: necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles, in I *Physic.*, de forma loquens, dicit quod est divinum quoddam et appetibile.” [“Mas la razón del orden existente en las cosas se toma de la diversidad de formas. Pues como la forma sea lo que da el ser a una cosa, y cada cosa, según el ser que tiene, se asemeje a Dios –que es su mismo Ser simplicísimo–, es necesario que la forma sea en realidad la semejanza divina participada en las cosas. Por eso Aristóteles, hablando de la forma dice bien en el I de los ‘Físicos’ (*Física* I, 9.3, 192a), que ‘es algo divino y deseable’.”]

N.T.: todas las citas de la SCG han sido tomadas de esta edición de la BAC.

Cf. Tomás de Aquino, *De caelo et mundo expositio* 3.2.2:

“Etsi enim de his quae cadunt sub generatione et corruptione sit aliqua scientia, hoc non est nisi in quantum in eis est aliquid ingenuitum et incorruptibile, secundum participationem illarum naturarum, quae secundum se sunt ingenuitae et incorruptibiles: cognoscuntur enim secundum suas formas, forma autem est quoddam divinum in rebus, in quantum est quaedam participatio primi actus.” [“Aunque hay alguna ciencia que se ocupa de aquellas cosas sujetas a generación y corrupción, esto es sólo en la medida en que en ellas hay algo ingenerado e incorruptible en virtud de su participación en aquellas naturalezas que son ingeneradas e incorruptibles en sí mismas; ellas, pues, son conocidas en virtud de sus formas: ahora bien, la forma es algo divino en las cosas, en cuanto que es alguna participación en el acto primero.”]

³⁵ Digo “a la materia,” simplemente porque en el contexto de la *Física* I, el argumento gira en torno a la doctrina hilemórfica. Santo Tomás no limita la doctrina de la forma como causa del ser, únicamente al caso de las formas materiales. Así, leemos en CM III.4 (384):

acto puro,³⁶ y que la forma de la cosa generada le confiere a ésta ser en acto, por consiguiente, la forma es una participación de Dios por modo de semejanza (cabría advertir que el vínculo señalado por Gilson entre forma y finalidad -esto es, bondad- queda confirmado por esta afirmación de la *Física* que acabamos de citar).

Debemos reflexionar sobre cada una de estas premisas. Obviamente, para presentar la forma como algo divino en las cosas se tiene que presentar lo divino, es decir Dios, como el *ipsum esse subsistens*, el acto mismo de ser subsistente, y se tiene que proponer a la forma como principio del ser, *principium essendi*. Haremos esto lo mejor que podamos en el tiempo que se nos ha asignado.

Puesto que esta meditación pretende ser filosófica, debemos ocuparnos de la “vía de ascenso”, es decir, no comenzar por Dios, sino más bien por las cosas más

“... [Aristóteles] estableció en el libro IV que esta ciencia [es decir, la Metafísica] considera el *ens* [“lo que es”] en cuanto que es: y, así, le pertenece a esta ciencia, y no a la ciencia natural, considerar las sustancias primeras, porque por encima de la sustancia móvil hay otras sustancias. Pero toda sustancia o es por sí misma, si es solo forma, o bien, si es compuesta de material y forma, es a través de su propia forma; por consiguiente, en la medida en que esta ciencia se ocupa de considerar el *ens*, así, considera por encima de todo la causa formal.”

³⁶ Cf. ST I.3.1 (el segundo argumento en el *corpus*, en I.2.4 se basa en la cuarta vía), junto con I.3.2 (el primer argumento del *corpus*). Cabe advertir que en ST I.13.11, acerca de “*qui est*” como el nombre más propio de Dios, se apela al *esse* como la *forma* o esencia de Dios (en el primer argumento del *corpus*).

fácilmente cognoscibles para nosotros. Tenemos que centrarnos, pues, primero en el hilemorfismo.

Algunas observaciones sobre la palabra “forma” y su uso en la historia de la Metafísica

Debemos decir algo acerca del vocabulario filosófico. Por supuesto, el primer significado de “forma” [*form*] que uno encuentra (¡entre unos catorce!) en un diccionario de inglés es “figura, disposición de las partes, aspecto visible (especialmente aparte del color), forma del cuerpo (*figura y forma*)”. Finalmente (en tercer lugar) se llega al significado de matiz “filosófico”:

“... aquello que hace de algo (*materia*) una especie determinada (escolástica), condiciones de la existencia de una cosa a partir de cuyo conocimiento podemos producirla (baconiana), principio formativo que mantiene unidos los elementos de una cosa (kantiana).”³⁷

Nosotros nos moveremos en el ámbito de dicho significado “filosófico”.

Ahora bien, ¿cómo se pasa de lo más obvio a lo filosófico? Pienso en algunas observaciones de Santo Tomás relacionadas con la idea de una “imagen”. Por ejemplo:

“... no decimos que quien imita a alguien en blancura es imagen suya, sino más bien de quien imita en *figura*, la

³⁷ *The Concise Oxford Dictionary of Current English*, ed. H.W. Fowler and F.G. Fowler, 5th edition, revised by E. McIntosh, Oxford, 1964: Oxford University Press, *ad loc.*

cual es signo próximo y expreso de la especie y la naturaleza. En efecto, vemos de las diversas especies entre los animales que las figuras son diversas.”³⁸

Aunque podríamos comenzar con el vocabulario que emplea Platón para referirse a la forma, como por ejemplo, las palabras griegas “*idea*” y “*eidos*,”³⁹ para nuestro

³⁸ Tomás de Aquino, *Scriptum Super Sententiis* I.28.2.1:

“... non dicimus quod qui imitatur aliquem in albedine, sit imago illius; sed qui imitatur in *figura*, quae est *proximum signum et expressum speciei et naturae*. Videmus enim diversarum specierum in animalibus diversas esse figuras.”

No se debería pensar que dicho signo es demostrativo: cf. *Sent.* 4.11.2.2A. obj. 3 y *ad* 3: [ed. Moos, p. 464, n° 171 y p. 467, n° 186]: la figura es solo un signo.

³⁹ Nótese que palabras tales como “*idea*” y “*especie*” se relacionan etimológicamente con ver y lo visible. De acuerdo con esto, encontramos en el *Comentario a la Primera Epístola a Timoteo*, VI. III, que Santo Tomás afirma:

“Lux in sensibilibus est principium videndi; unde illud quo aliquid cognoscitur quocumque modo, dicitur lux. Unumquodque autem cognoscitur per suam formam, et secundum quod est actu. Unde quantum habet de forma et actu, tantum habet de luce. Res ergo, quae sunt actus quidam, sed non purus, lucentia sunt, sed non lux. Sed divina essentia, quae est actus purus, est ipsa lux. *Iohan.* 1.8: non erat ille lux, etc... Deus autem habitat apud se, et haec lux est inaccessibilis, id est, non visibilis oculo carnis, sed intelligibilis. ” [“La luz en las cosas sensibles es el principio de la visión; de donde el medio que de algún modo hace conocer las cosas se llama ‘luz’. Pero cada cosa se conoce por su forma y según que actualmente es; de donde cuanto tiene de forma y de acto tanto tiene de luz. Por tanto las cosas que son ciertos actos, pero no puros, son luminosas, pero no luz. Mas la divina esencia, que es acto puro, es la misma luz (Juan I). Y Dios habita consigo, y ésta es luz inaccesible, esto es, no visible a los ojos carnales, sino inteligible...”]. *Comentario a la Primera Epístola a Timoteo*, trad. J.I.M., México, Editorial Tradición, 1977.

propósito es suficiente fijarnos en las palabras usadas por Aristóteles en un destacado pasaje. Encontramos el término “*morphē*” en una precisión preliminar clave. Aristóteles ha hecho una lista de cuatro significados de “*ousia*,” traducida aquí [por Ross] como “sustancia,” el último de los cuales es “substratum”. Dice:

“El sujeto [*to hupokeimenon*], por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo [se diga], a su vez, de ninguna otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que entidad [*ousia*=*substancia*]⁴⁰: es, en sumo grado, el sujeto primero. Y se dice que es tal, en un sentido, la materia [*hé hulē*], en otro sentido la forma [*hé morphē*], y en un tercer sentido el compuesto de ambas [*tén de morphén ta skéma tés ideas*] llamo materia, por ejemplo, al bronce, forma a la configuración [*tén de morphén ta skéma tés ideas*], y compuesto [*to sunolon*] de ambas a la estatua., de modo que si la forma específica [*to eidos*] es anterior [*proteron*] a la materia y es en mayor grado que ella [*mallon on*], por la misma razón será también anterior al compuesto.

Queda esquemáticamente dicho, por el momento, qué es la entidad [*ousia*=*substancia*]: aquello que ‘no se dice’ de un sujeto, pero de ello ‘se dicen’ las demás cosas. No obstante, conviene no quedarse solamente en esto, puesto que es insuficiente. Y es que esto es, en sí mismo, oscuro...”⁴¹

⁴⁰ N.T.: hemos puesto entre corchetes la palabra griega (*ousia*) y su traducción latina más adecuada *substancia*, con miras a no perder el verdadero sentido de todo el pasaje.

⁴¹ Aristóteles, *Metafísica*, trad. C. García Gual, Madrid, Gredos, 1994, VII.3 (1028b36-1029a9).

Nótese que el traductor, Sir David Ross, ha traducido aquí “*morphe*” como “figura”, y lo más significativo es el uso de la *estatua* como sustituto, en el orden de los artefactos, de la sustancia natural. Cabe observar también que tenemos otros términos clave para lo que se entiende por “forma” (la palabra en inglés “*form*” pone de relieve la metáfora de la figura bastante bien). Tenemos otras palabras griegas que necesitábamos para llegar a lo que queremos significar: tanto “*idea*” como “*eidos*.” Toda la discusión gira en torno a lo que merece el nombre de *ousia*,” esto es, “ente” o “[lo que es verdaderamente] ser.”⁴² Merece destacarse, también, que Aristóteles en este esbozo presenta inmediatamente a la forma como “*más ser [mallon on]*” que la materia.⁴³ Forma y acto, como dirá Tomás, poseen *más* de la

⁴² Aunque la traducción de Ross, siguiendo el latín medieval, por lo general traduce “*ousia*” como “sustancia,” una aproximación más fiel usaría la palabra “ente” que es un término derivado del latín que tiene su raíz en el verbo “ser”, y posee el mismo tipo de desinencia abstracta que utiliza el griego.

⁴³ Aristóteles incluso sostiene que la forma es *más ser* que el compuesto; el argumento que ofrece al respecto es que el compuesto contiene la materia. Es decir, al igual que la forma es *más ser* que la materia, así también la forma es la fuente de cualquier ser que se atribuya al compuesto. Sin embargo, uno no puede ayudarse en este punto pensando en las anotaciones hechas por Santo Tomás en otros lugares del *Comentario a la Metafísica*:

“La materia y la forma... no son substancias sino en cuanto son principios de la substancia compuesta.” [Comentario al libro VII de la *Metafísica* de Aristóteles, trad. Jorge Morán, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999, VII.6 (1387)].

También, en VIII.1, al explicar la división de la sustancia en materia, forma y compuesto, y su estatus de sustancia, el papel principal corresponde al compuesto:

“Y el compuesto es substancia formada por ellos dos como ‘*separable absoluto*’, es decir, puede existir separadamente por sí

ratio essendi, es decir, del carácter inteligible del ser, que la materia y la potencia.⁴⁴

Tomás de Aquino conserva el vocabulario aristotélico, en latín, por supuesto, y traduce por “*forma*”, cuando ése es su significado, el término más amplio de “*ousia*” que él recibe traducido como “*substantia*”. Por ejemplo, Santo Tomás parafrasea a Aristóteles así:

“... lo que es causa de algo en tanto que *sustancia*, esto es, en tanto que *forma*, es causa del ser [*causa essendi*], porque cada cosa es en acto [*est actu*] a través de la *forma*; pero el alma es la causa del ser de los vivientes, porque ellos viven a través del alma; y el vivir mismo [*ipsum uiuere*] es

en la realidad natural; y sólo en él se da la generación y la corrupción...”
Comentario a al libro VIII de la *Metafísica* de Aristóteles, trad.
Jorge Morán, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico,
1999, VIII.1 (1687).

La referencia a la generación y la corrupción es una manera de señalar que el compuesto es lo que es, en el sentido primario de “es”. Cf. CM VII.1 (1256) y VI.2 (1179); también IV.2 (551-552).

⁴⁴ Véase Santo Tomás, *De substantiis separatis* c. 7, líneas 47-52 (*Opera omnia* t. 40, Rome, 1969: Ad Sanctae Sabinae):

“Manifestum est autem quod cum ens per potentiam et actum dividatur, quod actus est potentia perfectior et magis habet de ratione essendi; non enim simpliciter esse dicimus quod est in potentia, sed solum quod est actu.” [“Es evidente que, puesto que el ente se divide en potencia y acto, el acto es más perfecto que la potencia y tiene más del carácter inteligible del ser: en efecto, no decimos “es” en sentido absoluto de aquello que es en potencia, sino más bien de lo que es en acto.”]

Si bien las cinco vías hacia Dios (ST I.2.3) son metafísicas, sin embargo, la cuarta es la principal en este sentido. Todo se reduce a la prioridad del acto sobre la potencia, y así al “*magis*” y el “*minus*” con respecto a la *ratio essendi*, explícitamente expresada en la cuarta vía.

su ser [esse]; por consiguiente, el alma es la causa de los vivientes en tanto que *forma*.”⁴⁵

En el griego de Aristóteles la causa del *einai*, en latín *esse*, es la *ousia*, en latín *substantia*. A esta sustancialidad o entidad es a lo que el Aquinate llama “forma.”

El tema de los libros VII y VIII de la *Metafísica*, tal como son presentados por Tomás es, como hemos señalado, la forma sustancial individual, algo presente en las sustancias naturales y que es análogo a la figura de la estatua. En último término, Aristóteles propone la forma sustancial como el principio del ser.⁴⁶ Empieza el estudio del ser con la sustancia bajo el modo como ésta se encuentra en las sustancias sensibles, generables y corruptibles. Así, un punto crucial es que la naturaleza definible, o especie, de dichas cosas no es puramente forma, sino un compuesto de materia y forma, aunque la forma es principal en la definición.⁴⁷ El efecto de esta doctrina consiste en presentar un tipo de forma que requiere para su inteligibilidad el que sea perfecta de una materia. Esto podría muy bien conducir a la idea de que lo que se entiende por “forma” es algo que *sólo* se puede encontrar en la materia. Al igual que diremos que la materia no puede existir sin la forma, del mismo modo

⁴⁵ *Sentencia libri De anima*, en la ed. Leonina, t. 45\I, Rome\Paris, 1984: Commissio Leonina\Vrin, II.7 (líneas 176-181), comentando a Aristóteles en *Acerca del alma* II.4 (415a13).

⁴⁶ *Metafísica* VII.17 (1041b26): “*aition ge tou einai*.” A continuación habla de “*ousia*” como de “la primera causa del ser [...*aition proton tou einai*]” (1041b28).

⁴⁷ Cf. CM VII.II (1529-1532).

alguien podría pensar que es correcto decir que la forma no puede existir sino perfeccionando la materia.

Mientras hay algunos textos de Santo Tomás que usan la palabra “forma” de modo tan limitado, en general, no es ése el caso. Antes bien, la “forma” designa una perfección que se la puede encontrar subsistiendo sin materia. La misma *palabra* “forma” es entendida en el sentido de aquello que hay de *más verdadero* en las cosas y que trasciende el mundo material. De manera que, así como en el *De ente et essentia* Tomás de Aquino enseña que la *esencia* se encuentra más verdaderamente en las sustancias simples que en las compuestas, y todavía más verdaderamente en Dios,⁴⁸ de igual manera, en la *Suma teológica* es Dios quien es presentado como “*per essentiam suam forma*”, forma por su misma esencia, y como *primo et per se forma*, primero en el orden de la forma, y esto basado en la asociación de la forma en cuanto tal con la causalidad eficiente: “todo agente obra en virtud de su forma.”⁴⁹

Un texto guía

Si se me pide que elija un texto que ofrezca una buena primera idea de la forma tal como aquí la entendemos,

⁴⁸ *De ente et essentia* c. 1 (ed. Leonina, líneas 53-63). Literalmente, el texto sitúa “más verdaderamente” la esencia en Dios, pero la implicación “más” resulta obvia.

N.T.: la edición de la BAC (*El ente y la esencia*. En *Opúsculos y cuestiones selectas*; trad. Madrid, BAC, 2001), traduce la expresión “*veriori et nobiliori modo*” como “de un modo más verdadero y noble”.

⁴⁹ S.T. I.3.2; tener en cuenta ST I.42.1.ad 1 (264b29-33): los efectos de la forma son, primero el ser y, en segundo lugar, la operación.

pienso en el análisis de la *Suma Teológica* acerca de si la muerte es *natural* para el ser humano. Hago esto no solamente para moverme desde el reino de los artefactos hacia el de las sustancias naturales, sino también para ir más allá de la mera forma matemática. En el texto que tengo en mente Tomás presenta un universo en el que la corrupción ocurre de modo evidente. La pregunta es si esto es “natural”. Los agentes individuales buscan perpetuar su ser, pero el [los] agente[s] universal [es] regula[n] la situación del cosmos de tal manera que se mantenga el equilibrio del mismo. Así, leemos:

“De todo ser corruptible podemos hablar en dos sentidos: primero, considerando la naturaleza universal; segundo, la naturaleza particular; la naturaleza particular es la propia virtud activa y conservadora de cada ser. En este sentido, todo defecto y corrupción va contra la naturaleza, como se dice en el segundo libro ‘Sobre el cielo’: esa virtud cuida de la existencia y de la conservación del ser a que pertenece.”⁵⁰

En cambio, la naturaleza universal es una virtud activa que radica en algún principio universal de la naturaleza, por ejemplo en alguno de los cuerpos celestes, o en alguna substancia superior. En este sentido, algunos nos hablan de Dios como ‘naturaleza y raíz de todas la naturalezas’ [*natura naturans*]. Esa virtud busca el bien y conservación de todo el *universo*, para lo cual se requiere alteración y corrupción en las cosas.”⁵¹ Y en este sentido

⁵⁰ Aristóteles, *Acerca del cielo*, 2.6 (288b14); Tomás de Aquino, *In De caelo* 2.9.

⁵¹ En último término, esta premisa tendría que rastrearse en la causa del ser en cuanto ser. Sólo así se puede ver que se necesitan, en el universo entero dos modos de seres creados, a saber, incorruptibles y corruptibles; cf. *ST* I.22.4.*in toto*; también I.48.2. Cf. también mi artículo: “Thomas Aquinas and Being as a Nature,” en *Acta Philosophica* 12 (2003), pp. 123-135 (existe versión en español: “Tomás de Aquino

son naturales las corrupciones y males de las cosas; *no ciertamente por la inclinación de la forma, que es el principio del ser y de la perfección*, sino según la inclinación de la materia, que se le asigna proporcionalmente a tal forma según la distribución del agente universal.⁵²

Y, si bien es cierto que *toda forma trata de perpetuar su ser cuanto pueda*, ninguna forma de cosa corruptible puede conseguir perpetuarse, excepto el alma racional, que no está totalmente sujeta a la materia corporal, como las otras formas, sino que posee su propia operación inmateria, según dijimos en la Primera Parte.”⁵³

Tal principio de perpetuidad es lo que entendemos por “forma”.⁵⁴ Tal principio se observa tanto en la búsqueda de la autoconservación por parte del individuo a través de la nutrición etc., como en el individuo en tanto que dotado de una naturaleza específica.⁵⁵

y el ser como una naturaleza”; trad. Liliana B. Irizar, marzo 2008, <http://www.usergioarboleda.edu.co/filosofia/dewan/TomasAquinoyelSercomoNaturaleza.pdf>).

⁵² Se debe tener en cuenta aquí la doctrina de que “a toda forma sigue una inclinación” (ST I.80.1); cf. también I.59.1 que ve esto como algo que fluye por completo de la voluntad divina. También encontramos una “inclinación en la materia.”

⁵³ ST I-2.85.6. El texto al que hace referencia es I.75.2.

⁵⁴ Cf. *In De caelo* 2.18 (ed. Spiazzi 468 [11]):

“... optimum in rebus est permanentia. Quae quidem in substantiis separatis est absque omni motu; et quicquid permanentiae est in inferioribus rebus, illinc derivatur.” [“... lo que es mejor en las cosas es la permanencia. Esto se da en las sustancias separadas e inmóviles; y toda permanencia en los seres inferiores se deriva de ellas.”]

⁵⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Expositio libri Posteriorum* I.37 (ed. Leonina, líneas 173-187, comentando a Aristóteles, 85b15; ed. Spiazzi n°330). En mi opinión, este pasaje de Tomás de Aquino, en donde se hace

La perenne dificultad presentada por los presocráticos y la solución platónica

Aristóteles nos proporciona una historia del problema del reconocimiento de la forma por parte de los filósofos. Esto es claramente un ejemplo de la situación mencionada por Gilson en el prefacio de su libro *El ser y lo filósofos*:

“El presente libro no es un intento de mostrar lo primero en la realidad, puesto que todos los filósofos lo saben en tanto cuanto son, no ya filósofos, sino hombres. Nuestro único problema será el saber cómo es que los hombres

eco de Aristóteles, es el que mejor expresa la importancia de las dos dimensiones metafísicas del ser a las cuales nos enfrentamos, la universal o específica y la individual:

“Y él [Aristóteles] afirma que si el universal se dice de muchos en función de una razón inteligible [*rationem*] y no equívocamente, el universal en lo que pertenece a la razón [*quantum ad id quod rationis est*], esto es, respecto de la ciencia y la demostración, no será menos ente [*minus ens*] que los particulares, sino más, porque lo incorruptible es más ente [*magis ens*] que lo corruptible, y el universal inteligible [*ratio universalis*] es incorruptible mientras que los particulares son corruptibles; la corruptibilidad se da en ellos en función de los principios individuales, no por causa de la inteligibilidad [*rationem*] de la especie, la cual es común a todos y se preserva por la generación; así, por consiguiente, respecto de lo que pertenece a la razón, los universales SON más [*magis sunt*] que los particulares, pero con relación a la subsistencia natural [*quantum uero ad naturalem subsistentiam*], los particulares SON más [*magis sunt*], [y así] son llamados ‘sustancias primeras y principios’.”

Aquí el universal “se preserva a través de la generación”, esto es, se lo considera, en y tiene ser, en los particulares.

qua filósofos pasan por tanto tan a menudo, lo que tan infaliblemente conocen *qua* hombres.”⁵⁶

Ciertamente si, como dice Santo Tomás, todo lo que es conocido es conocido a través de su forma,⁵⁷ la forma debe ser más bien evidente, bien conocida por todos. Sin embargo, en este punto ha habido problemas.

El problema más asombroso que uno encuentra entre los antiguos cosmólogos griegos es el de llegar a ser. Ellos enseñaron unánimemente que nada llega a ser ni deja de ser.

Tendríamos que comenzar con la captación de las cosas como *sustancias*, donde por “sustancia” entendemos la cosa *subsistente*, la cosa que tiene su *propio ser*, en contraste con aquello que simplemente *inhier*e.⁵⁸ Podemos

⁵⁶ Etienne Gilson, *El ser y los filósofos*; trad. S. Fernández Burillo, Pamplona, EUNSA, 2001⁴.

⁵⁷ CF I.13 (118 [9]), citada abajo como n° 68. Cf. también ST I.87.1; y también *Comentario a la Primera Epístola a Timoteo* I, 6.3, en nota 14 más arriba; también *Super Evangelium S. Ioannis* I.4 (ed. R. Cai, Rome/Turin, 1952: Marietti, n° 118):

“Cum enim unumquodque manifestetur per suam formam et cognoscatur, omnes autem formae sint per verbum, quod est ars plena rationum viventium: est ergo lumen, non solum in se, sed omnia manifestans...” [“Porque puesto que cada cosa se conoce y se hace manifiesta a través de su forma, y todas las formas son por el Verbo, el cual es el Arte pleno de las razones de los vivientes, por tanto, [el Verbo] es luz, no meramente en sí mismo sino al hacer manifiestas todas las cosas....”].

⁵⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *De substantiis separatis*, edición Leonina, en *Opera Omnia*, t. XL, 1969, c. 6, 88-129: claramente, en esta sentencia explícita de Santo Tomás sobre los puntos de partida de la

indicar lo que queremos significar comparando “este perro”, llamado “Fido” con su figura, color, medida o peso. Figura, color, medida y peso son las características reales de Fido y sin embargo no son idénticas a él. Cada una de ellas es de algún modo variable, mientras que Fido permanece siempre el mismo.⁵⁹ Y, lo más importante, cada una

Metafísica, son precisamente las sustancias naturales, unidades *per se*, las que se designan de ese modo. – Al hablar de la cosa subsistente como tal, Santo Tomás generalmente hace referencia a su “*tener* ella misma” el ser, y explica más esto último usando la expresión: “subsistente en *su propio* ser”, esto por oposición al modo de ser de los accidentes *inherentes* y de las formas que no pueden existir sino perfeccionando actualmente la materia; dichas cosas se denominan “seres” no en el sentido de que ellas mismas tengan el ser, sino en cuanto que son aquello en función de lo cual el compuesto es. Así, en ST I.45.4, leemos:

“Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae; sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod *habet* esse; et hoc est subsistens in *suo* esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album.” [“Más el hacerse se ordena al ser de la cosa. Luego a aquellos seres propiamente compete el ser hechos y ser creados a los que compete el ser, y éstos son propiamente los seres subsistentes, sean simples, como las sustancias separadas, o compuestos, como las sustancias materiales; pues el ser conviene propiamente al que tiene ser propio y subsiste en él. Más las formas y los accidentes y los similares no se dice que sean seres como en sí mismos, sino en cuanto que otra cosa es tal por ellos, como la blancura se dice que es en cuanto que algún sujeto es blanco por ella.”]

⁵⁹ Sobre la identidad entendida como unidad sustancial, cf. Tomás de Aquino, CM IV.2 (561). La noción de “identidad” pertenece primordialmente a la sustancia en tanto que sustancia; palabras tales

de estas características tiene *ser* solamente *en* Fido. Cada una de ellas, desde el punto de vista del ser, es un *inherent*. Tienen ser, solamente a través de su dependencia del ser de Fido. Fido, por otra parte, “tiene” ser y, de hecho, tiene “su propio” ser.⁶⁰

Era en lo concerniente al “ser” que es propio de la cosa subsistente como tal, que los antiguos filósofos griegos, los presocráticos, dijeron que *nada llega a ser o deja de ser*.⁶¹ Y ellos dijeron esto frente al hecho evidente de que Fido deja de ser, ya no es. Para explicar esto *degradaron* el ser de Fido. Esto se aprecia claramente, por ejemplo, en los textos de Empédocles,⁶² quien proponía cuatro “raíces” fundamentales: tierra, agua, aire y fuego (Aristóteles interpreta a Empédocles en el sentido de atribuir a dichos elementos la condición de “las más pequeñas partículas”).

⁶³ Empédocles dice:

“...ningún ser mortal tiene nacimiento, ni existe el fin de la muerte detestable, sino sólo mezcla y el intercambio

como “sí mismo”, “mismo”, “lo propio” se refieren al modo de unidad (*oneness*) característico de la sustancia. Cf. con todo, CM VII.4 (1331-1334), que alude al hecho de que todas las categorías *participan* en el modo de entidad propio de la sustancia, a saber, ser un “lo que” [*quid*], etc.

⁶⁰ La forma sustancial, la cual constituye nuestro tema central, no subsiste por sí misma salvo en el caso del alma humana, pero es, como veremos, el principio de subsistencia de la cosa subsistente. Cf. ST I.29.2.ad 5.

⁶¹ Cf. *Metaf.* I.3 (983b8-18 and 984a31-33).

⁶² Probablemente *floruit* ca. 480 B.C.: cf. Joseph Owens, *A History of Ancient Western Philosophy*, New York, 1959: Appleton-Century-Crofts, p. 103-106.

⁶³ *De caelo* 3.6 (305a1-4), citado por Owens, *History*, p. 105.

de lo que está mezclado –a esto es a lo que llaman nacimiento los hombres.” [Fragmento 8]⁶⁴

Y:

“...cuando ellas (sc. las raíces) se mezclan en la forma de un hombre y llegan al aire, o en la forma de la clase de las fieras, de las plantas o de los pájaros, entonces dicen que llegan a ser, pero cuando son separadas, lo llaman desgraciado destino; no los llaman como deben, mas yo mismo me atengo a la costumbre.” [Fragmento 9]⁶⁵

Este filósofo, como vemos, viene a ser un “físico de partículas”⁶⁶ y cosas tales como el ser humano, el perro o el árbol son meras alteraciones en las configuraciones de las partículas ingenerables e incorruptibles, que son las verdaderas sustancias o seres. El verdadero ser, simplemente es; no hay una cosa tal como “llegar a ser” o “dejar de ser”.

Se trata de un fenómeno en la historia de la filosofía que, en mi opinión, merece ser descrito como: “olvido del ser”. Solamente en la medida en que uno aprecie la *unidad* de las cosas que llamamos “perros” y “gatos”, es que se verá

⁶⁴ G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*; Madrid, Gredos, 1987², p. 414.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 414-415.

⁶⁶ Con esto no pretendo sugerir que los actuales físicos de partículas tengan tan pocas bases experimentales como para hablar de las partículas tal como lo hacía Empédocles. Acerca del interrogante sobre la existencia real de las partículas fundamentales en la física moderna, cf. William A. Wallace, “Are Elementary Particles Real?”, en *From a Realist Point of View: Essays on the Philosophy of Science*, Washington, D.C., 1979: University Press of America, pp. 187-200.

obligado a tratarlas como seres en el pleno sentido de la palabra y sentirá la necesidad de realizar el esfuerzo intelectual que implica entender cómo son posibles el “llegar a ser” o el “dejar de ser” en sentido absoluto.

Podemos advertir que Aristóteles señaló al mismo Empédocles como el adversario que sostenía que las variedades naturales resultaban de mutaciones azarosas: lo cual permite que los más aptos sobrevivan.⁶⁷

Si volvemos a Sócrates, tal como lo presenta Platón,⁶⁸ uno de los más grandes pasajes en la literatura occidental es seguramente el relato autobiográfico ofrecido por Sócrates en un momento muy crítico del *Fedón*. Una vez que Sócrates ha establecido, a satisfacción de sus dos más capaces interlocutores, que el alma puede sobrevivir al cuerpo, resta la dificultad de mostrar que la así sobreviviente alma, no está en sí misma como tal destinada finalmente a “dejar de ser”. Esto exige, dice Sócrates, una investigación de las causas del llegar a ser y dejar de ser y del ser. Sócrates recuerda su juvenil entusiasmo por el estudio de la naturaleza y cómo frecuentaba las escuelas de los físicos. Recuerda lo que preguntaba en esas escuelas:

“¿Es acaso cuando lo caliente y lo frío admiten cierto grado de putrefacción, según dicen algunos, cuando se

⁶⁷ Cf. *Fís.* II.8 (198b23-33).

⁶⁸ Sobre el problema socrático, cf. Owens, *History*, pp. 165-169. Aunque Aristóteles nos dice en *Metaf.* I.6 (987b1-4) que Sócrates trabajó en el ámbito de la ética antes que en el mundo natural, con todo, la narración que ofrece Platón respecto de los días de juventud de Sócrates, bien podría ser verdadera.

desarrollan los seres vivos? ¿Y es la sangre con la que pensamos, o el aire, o el fuego?”⁶⁹

Este método es criticado porque el punto focal se encuentra en la yuxtaposición de las cosas sensibles, de la cual resulta un ser, y en la yuxtaposición de las fuerzas que las juntan. Esto deja sin considerar la *unidad propia del resultado del proceso*, que es precisamente la explicación que Sócrates quería. La totalidad de la explicación de los físicos lo deja a uno ignorante respecto de lo que constituye la unidad de las unidades: ¿qué hace de una cosa lo “uno” que ella es? ¿Qué hace a una cosa una?⁷⁰ Esto es precisamente lo que Tomás entenderá por “forma”.⁷¹ La solución

⁶⁹ Platón, *Fedón*, trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 2004, 96B. El pasaje continua diciendo:

“¿O ninguno de estos factores, sino que el cerebro es quien presenta las sensaciones del oír, ver, y oler, y a partir de ellas puede originarse la memoria y la opinión, y de la memoria y la opinión, al afirmarse, de acuerdo con ellas, se origina el conocimiento?”

⁷⁰ *Fedón* 97B:

“Ni siquiera sé por qué causa se produce lo uno, según me digo a mí mismo, ni de ninguna otra cosa, en resumen, por qué nace o perece o es, según ese modo de proceder...”

⁷¹ *De spiritualibus creaturis* 3:

“Unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens. Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale: unde *omnis forma est actus; et per consequens est ratio unitatis, quia aliquid est unum.*” [“Porque cada cosa es una en la medida en que es ente. Y toda cosa es ente en acto por la forma, tanto en cuanto al ser sustancial como en cuanto al accidental; por lo que toda forma es acto y, por consiguiente, razón de la unidad por la que algo es uno.”] Santo Tomás de Aquino, *Las criaturas espirituales*; trad. Madrid, BAC, 2001.

platónica es ya una doctrina de la forma (*ousia*)⁷² pero es una doctrina que en sí misma encierra dificultades.

Aristóteles y la forma

Con relación a sus predecesores, uno de los puntos más importantes señalados por Aristóteles fue su fracaso en concebir apropiadamente las causas. *Ninguna* de las causas fue vista ni comentada de manera adecuada.⁷³ Con respecto a la causa formal en particular, se nos dijo:

“... ninguno ofreció explicación clara alguna acerca de *la esencia* (*to...ti en einai*) y la *entidad* (*ten ousian*), si bien los que más han dicho acerca de ella son aquellos que proponen las Formas...”⁷⁴

⁷² *Fedón* 100B y ss.; nótese en particular 101C:

“Y a grandes voces proclamarías que no sabes ningún otro modo de producirse casa cosa, sino por participar cada una de la propia esencia [*tés idias ousias*] de que participa y en estos casos no encuentras ninguna otra causa del producirse el dos, sino la participación en la dualidad, y que es preciso que participen en ella los que van a ser dos, y de la unidad los que van a ser uno.”

⁷³ *Metaf.* I.10 (993a11-16):

“Por lo anteriormente dicho resulta, pues, evidente que todos parecen indagar las causas expuestas en la *Física*, y que fuera de éstas no nos resultaría posible formular ninguna otra. Aquéllos, sin embargo, ‘las expusieron’ de una manera confusa, y de ahí que todas ellas hayan sido formuladas con anterioridad en cierto modo, pero en cierto modo no. En efecto, la filosofía primitiva, precisamente por su juventud y por hallarse en sus principios [y al comienzo], parece balbucir acerca de todas las cosas.”

⁷⁴ *Metaf.* I.7 (988a34-b1),

Especialmente, refiriéndose a los filósofos físicos, él dice:

“... [ellos se equivocan] por no proponer la entidad [sustancia], ni lo *qué-es* [esencia] como causa de nada.”⁷⁵

La omisión platónica podemos verla en la explicación del ser humano ofrecida en el *Fedón*. El ser humano es allí considerado como un alma encarcelada en un cuerpo (un encarcelamiento que procede y se mantiene por causa de nuestro propio error ontológico).⁷⁶ Contrastemos esto con la doctrina general del alma que tenemos en *De Anima* II. Allí (en el *Fedón*) la pregunta acerca de lo que hace al alma una sola cosa con el cuerpo aparece mal planteada. Como Tomás explica el texto, por el mismo hecho de que se trata de un compuesto materia-forma, ya estamos tratando de algo uno.⁷⁷

⁷⁵ *Metaf.* I.8 (988b28-29).

⁷⁶ Cf. *Fedón* 81B-82B y 83C-D; obsérvese especialmente la crítica hecha por Aristóteles a Platón (junto con otros) en *Acerca del alma*, I.3 (407b22-25); trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978:

“Ellos, no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible –conforme a los mitos pitagóricos– que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo: parece, efectivamente, que cada cosa posee una forma y una estructura peculiares. En definitiva, se expresan como quien dijera que el arte del carpintero se alberga en las flautas. Y es que es necesario que el arte utilice sus instrumentos y el alma utilice su cuerpo.”

⁷⁷ Cf. *Comentario al Libro del alma*, II.1.24; trad. M.C. Donadío de Gandolfi, Buenos Aires, Fundación Arché, 1979. Allí, comentando a Aristóteles en 412b6, Santo Tomás dice:

“Por esto es que [Aristóteles] dice que no es preciso indagar si se hace algo uno del alma y el cuerpo como no se duda acerca

No se debería descuidar la pedagogía contenida en la explicación del alma presentada en el *De anima*. Allí nos movemos desde el artefacto, por ejemplo un hacha, hacia lo que constituye una parte natural, a saber, un ojo y, después, al animal completo. Aristóteles distingue cuidadosamente entre el nivel de actualidad que generalmente llamamos “ser” y el nivel que llamamos “operación”. En el caso del hacha, nosotros nos centramos, no en el corte que es la operación, o segundo nivel de actualidad, sino en el filo del hacha, es decir, la característica que hace a la pieza de metal “*SER un hacha*”: el filo sería el alma del hacha si el hacha fuera una cosa viva, natural; si luego nos dirigimos más allá del reino de lo artificial hacia lo natural, pero simplemente hacia un órgano singular de una cosa viviente, un ojo, entonces, no nos centramos en el ver, sino más bien en *la habilidad de ver*; esto es, no en la operación, sino en la *habilidad* para ejecutar la operación: ella es lo que hace a un ojo “*SER un ojo*”; si el ojo fuera una cosa completa, la habilidad de ver sería su alma. Esta es, entonces, la lección. El

de la cera y la figura, ni en general acerca de ninguna materia y de la forma de esa materia. Se muestra en el libro *octavo de la Metafísica* que la forma por sí se une a la materia como su acto, es lo mismo que la materia se une a la forma para que la materia sea en acto. Y esto es también lo que sostiene aquí, que, aunque uno y ente se digan de múltiples formas, a saber del ente en potencia y del ente en acto, ente y uno propiamente son actos. Pues, como el ente en potencia no es ente absolutamente sino relativamente, de tal modo no es uno absolutamente sino relativamente, así pues algo se dice uno tanto como ente. Por eso, como el cuerpo tiene ser por el alma como forma, así se une al alma inmediatamente en cuanto el alma es forma del cuerpo. Pero en cuanto es motora, nada prohíbe que exista algún medio en tanto que una parte es movida por el alma mediante otra.”

principio de una cosa viviente considerada *como un todo*, es el alma. Es ésta la que hace de la totalidad de la cosa, “una” *en sentido absoluto*. El alma es el principio del ser. Es, por tanto, una causa bajo el modo de “forma”.⁷⁸

Esta doctrina está en armonía con la cuidadosamente elaborada concepción de la forma sustancial en las sustancias materiales, presentada por Aristóteles en *Metaf.* VII y VIII: la forma que encontramos allí no es la esencia completa de la cosa, si bien es el principio de la esencia. La esencia expresada en la definición es un compuesto de forma y materia tomado universalmente. Esto es, la forma, aunque es un principio de inteligibilidad, es necesariamente entendida aquí como la perfección *de la materia*. Esto pertenece a la doctrina del ser propio de las cosas generables y corruptibles. Es aquí que Aristóteles supera a Platón, el Platón del *Timeo*, ofreciendo una doctrina del ser en sentido absoluto, atribuible a los tipos particulares de cosas del reino sensible.⁷⁹

La doctrina hilemórfica de Aristóteles y su dificultad

Permítannos comenzar siendo comprensivos con los filósofos presocráticos. El hilemorfismo, esto es, la doctrina de la sustancia generable entendida como un

⁷⁸ Cf. *De anima*, II.4 (415a13); Tomás de Aquino *In DAn.* II.7 [edición Leonina (líneas 176-181)]: ver más arriba n° 22.

⁷⁹ Cf. Tomás de Aquino, *CM VII.9* (1469-1470), con relación a Aristóteles en *VII.10* (1034b32. y ss.); cf. Tomás de Aquino, *ST I.85.1.ad 2*. Ver también mi libro *Form and Being*, Washington, D.C., 2006: Catholic University of America Press, cap. 8.

compuesto de materia y forma, no es fácil. Aristóteles en la *Física* IV, subraya que *tanto la materia como la forma son difíciles de conocer* perteneciendo, así, *al estudio más elevado*.⁸⁰ No nos debería sorprender, entonces, que el error común de los presocráticos fuera, como dijimos, juzgar que nada llega a ser o deja de ser. Incluso, la explicación platónica de la realidad sensible, que recoge esta presentación bajo su perspectiva más física, tal como se expone en el *Timeo*, no resolvió dicho problema. Si tomamos la explicación que ofrece Platón, por ejemplo, del fuego, uno de los cuatro elementos tradicionales, encontramos que la imagen utilizada presenta la Idea de Fuego, el Receptáculo, y el Fuego Fenoménico, tres cosas con tres modos de ser diferentes. Platón nos advierte contra la consideración del fenómeno como un “esto”. El es un mero “tal”. Lo que es primero en el ser es la Idea (semejante a un padre), lo que viene en segundo lugar es el Receptáculo (similar a una madre). El fenómeno, lo que comúnmente llamamos “fuego”, ontológicamente se encuentra en tercer lugar. Esto significa que, a este respecto, Platón está todavía en la posición de los presocráticos, es decir, que el sujeto de

⁸⁰ *Fis.* IV.2 (209b18-21): la materia y la forma “... *tén akrotatén echei thean*,” esto es, ellas están “... en el ápice del pensamiento especulativo” [Philip Wicksteed tr.]; “*altissimam habent speculationem*” en la traducción comentada por Santo Tomás; cf. Tomás de Aquino, *CF* IV.3 (293):

“... *tam materia quam forma habent altissimam speculationem et difficilem*; et non est facile etiam cognoscere unum eorum sine altero.” [“... tanto la materia como la forma requieren una altísima y difícil especulación, y tampoco es fácil conocer una de ellas sin la otra.”]

La traducción de Wicksteed se encuentra en la Loeb Classical Library edition, Cambridge, Mass., 1929: Harvard U.P.

todo cambio posee prioridad ontológica con relación a la cosa sensible.⁸¹ No puede haber, por consiguiente, ninguna doctrina acerca del verdadero llegar a ser y cesar de ser.

La doctrina aristotélica de la materia prima proporcionará la solución al problema del llegar a ser y dejar de ser en sentido absoluto. Aristóteles explica en la *Física* I.9, lo inadecuado de la concepción platónica de la materia entendida como “madre”, una noción que incluye no sólo la potencia para la forma, sino también la privación;⁸² lo cual hace del sustrato material platónico algo ya intrínsecamente actual. De ese modo, no puede haber un llegar a ser en sentido absoluto.

Aristóteles basa su propia doctrina en la primacía que en nuestra experiencia poseen el perro, el gato y el ser humano. Son estas unidades las que son primordialmente seres.⁸³ Con relación a ellas percibimos tres rasgos más señalados, a saber, nacen y mueren, se conservan a sí mismos por la nutrición y se reproducen. Estas características se combinan, por ejemplo, en la producción de un nuevo león por los leones padres. Esto implica el que ellos maten y se coman, por ejemplo, un antílope. El dejar de ser del antílope coincide⁸⁴

⁸¹ Platón, *Timéo*, 49A-52D.

⁸² *Fís.* IX (191b35-192a17).

⁸³ *Metaf.* VII.3 (1029a33-34); cf. Tomás de Aquino, *CM* VII.2 (1297-98); y cf. Aristóteles, *Fís.* VII.2 (1028b8-15), y Santo Tomás, *CM* VII.1 (1263-64 y 1269).

⁸⁴ Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, II.34.2. *ad* 5; ed. J. Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2008:

“La corrupción y la generación, aunque siempre van unidas, no son lo mismo de modo esencial, sino de modo accidental; lo

con el llegar a ser del león.⁸⁵ Se trata de un dejar de *ser* y de un llegar a *ser* en sentido *absoluto*, porque “ser un león” y “ser un antílope” son ejemplos de “ser” sin más. Es este acontecimiento el que revela la naturaleza de la materia primera y el papel causal de la forma sustancial.

Nosotros comenzamos con la doctrina de la unidad sustancial, de modo tal que “tú eres tú de arriba a abajo.”⁸⁶ Consideramos que todo cambio implica uno y el mismo

cual es claro por sus términos, por los cuales se especifican los movimientos y los cambios. En efecto, el término de la generación es la forma, ya que es el cambio hacia el ser. Pero el término de la corrupción es la privación, ya que es el cambio hacia el no ser. Sin embargo, la forma de uno y la privación de otro, como la forma del fuego y la privación del aire, son lo mismo en el sujeto, pero difieren por la razón. Y por eso también aquello que corrompe y genera no tiene por la misma causa el generar y el corromper, sino que genera por el hecho de que induce su forma, y así genera en cuanto que es un ente; pero corrompe por el hecho de que su forma se une de modo necesario a la privación de otra forma, por lo cual es claro que corrompe algo según aquello que posee de privación o de ‘no ente’. Y por esto Dionisio dice que es propio del bien, hablando de modo esencial, generar y conservar, y del mal es propio corromper, por lo cual no se sigue que el mal en cuanto tal sea algo.”

⁸⁵ Cf. CM VIII.1 (1689); como afirma Santo Tomás:

“En esta argumentación de Aristóteles parece que la generación y la corrupción sustancial son el principio que nos lleva al conocimiento de la materia prima...”

⁸⁶ Cf. el uso que hace Aristóteles de “tú” como clave para la sustancia, en contraste con lo accidental: porque para ti ser un músico no es para ti ser tú o simplemente ser: cf. Santo Tomás, CM VII.3 (1309) comentando a Aristóteles, *Metaf.* VII.4 (1029b13-15):

“... ser músico” no es “para ti ser”.

ser presente ahora de una manera distinta que antes.⁸⁷ Pensamos que lo que era un antílope es ahora un león. Por “materia primera” entendemos *algo uno y lo mismo* presente en dicho cambio. Vemos que la naturaleza de la materia que subyace indeterminada, y llega a ser y deja de ser, de suyo, no debe poseer actualmente ninguna determinación *sustancial*, positiva o negativa. Intrínsecamente, no es ni

⁸⁷ SCG II.17.4:

“In omni mutatione vel motu oportet esse aliquid aliter se habens nunc et prius: hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit.”[“En toda mutación o movimiento es preciso que haya algo que se halle en distinta situación antes y después, pues esto es lo que expresa el nombre mismo de ‘mutación’.”]

Cf. también ST I.45.2. y 2; DP 3.2; CT 1.99. – Con relación a la premisa según la cual un sujeto tiene que subyacer a toda producción natural, Tomás observa en CF I.12 (ed. M. Maggiolo, 107 [10]) que Aristóteles en *Física* I emplea una simple inducción, para presentar distintos tipos de cambio. Tomás dice que esto obedece a que pertenece a la Metafísica proporcionar la causa y, por este motivo, al parecer, nos remite a *Metafísica* VII. El Padre Maggiolo, a su vez, nos remite a CM VII.6, donde efectivamente, en la ed. Cathala n° 1388, aparece una discusión relevante al respecto. Sin embargo, esa discusión nos envía a un pasaje más temprano en el que ya se ha establecido que la materia está en potencia para las formas y para las privaciones, lo cual parece ser una referencia a CM VII.2 (1285-1290). Ahora bien, ¡allí Santo Tomás nos devuelve a la *Física*! Es posible que la referencia a la *Metafísica* contenida en el CF fuera respecto del libro XII. En CM XII.2 (2432-33) Tomás presenta el pasaje de *Metaf.* XII.2 (1069b15), donde Aristóteles ofrece el argumento del llegar a ser en sentido absoluto, en términos del ser en tanto que dividido por el acto y la potencia. Se trata de una explicación explícitamente metafísica del sujeto que subyace a la forma y a la privación. De hecho, dicha explicación corresponde a lo que Santo Tomás menciona en CF I.14 (126 [7]-127[8], comentando *Fis.* I.8 (191b27-29), si bien Tomás comprensiblemente nos remite a *Metaf.* IX.

esto ni no esto. Es en potencia todas las naturalezas generables y corruptibles.⁸⁸

No es posible encontrar dicho sustrato solo, sino que posee un ser perfecto únicamente a través de alguna determinación sustancial actual. En sí mismo sólo posee el ser imperfecto requerido para tal función.⁸⁹

⁸⁸ CM VII.2 (1286):

“... es necesario que el sujeto del cambio y el movimiento sean dos cosas distintas, hablando en sentido estricto [*per se loquendo*], de los dos extremos del movimiento, como se ha probado en el Libro I de la Física. De ahí que, puesto que la materia es el primer sujeto que soporta no sólo los movimientos, que son según la cualidad, la cantidad y los otros accidentes, sino también los cambios que son según la sustancia, es necesario que la materia sea, en su esencia, una cosa distinta a todas las formas sustanciales y de sus privaciones, que son el término de la generación y de la corrupción; y no algo distinto sólo de la cualidad, de la cantidad y de los otros accidentes.”

⁸⁹ Tomás no vacila en precisar aquel ser. Cf. e.g. *Sent.* 2.1.1.1.ad 5 [ed. Mandonnet, p. 16]:

“Ad quintum dicendum, quod quamvis deus nullo modo sit materia, nihilominus tamen *ipsum esse quod materia habet imperfectum, prout dicitur ens in potentia*, habet a deo, et reducitur in ipsum sicut in principium. Similiter et *forma*, quae pars est rei, est *similitudo agentis primi fluens ab ipso*. Unde *omnes formae reducuntur in primum agens sicut in principium exemplare*. Et sic patet quod est unum primum principium simpliciter, quod est primum agens, et exemplar, et finis ultimus.” [“... aunque Dios no es de modo alguno identificable con la materia, sin embargo, el ser imperfecto que posee la materia, en cuanto es denominada ‘ser en potencia’, lo tiene a partir de Dios y, así, la materia se remite a Dios como a su principio. De modo similar, también la forma la cual es parte de la cosa, es una semejanza del primer agente en cuanto principio ejemplar, fluyendo de él. Así, todas las formas se remiten al primer agente como principio ejemplar.”]

Cf. también *Sent* 1.36.2.3.ad 2 (ed. Mandonnet, pp. 844-845):

La dificultad de conocer la materia queda así resaltada.⁹⁰ Ésta se conoce únicamente por analogía. Como señala Santo Tomás:

“[Aristóteles] dice que la naturaleza que está primeramente sujeta a cambio, esto es, la materia prima, no puede ser conocida a partir de sí misma, *puesto que todo lo que se conoce se conoce a través de su forma*; pero la materia prima se considera como el sujeto de toda forma. Sin embargo, es conocida por analogía, es decir, mediante proporción... Por consiguiente, lo que de ese modo se sitúa con relación a las sustancias naturales, como el bronce respecto de la estatua, y la madera respecto de la cama, y cualquier elemento material informe dispuesto para la forma, de esto decimos que es materia prima.

“... puesto que la materia prima procede de Dios, es necesario que su idea esté, de alguna manera, en Dios; y del modo como el *esse* se le atribuye, sólo de ese modo le corresponde una idea en Dios: porque todo *esse*, en la medida en que es perfecto, deriva ejemplarmente del *esse* divino. Pero el *esse* perfecto no pertenece a la materia en sí misma [*in se*], sino solamente en cuanto ella está en el compuesto; de suyo, la materia tiene un *esse* imperfecto, según el último grado de ser [*secundum ultimum gradum essendi*] que es el ser en potencia [*esse in potentia*]; y, así, sólo tiene la perfecta razón de idea en cuanto está en el compuesto, porque entendida de ese modo, Dios le confiere un *esse* perfecto; pero considerada en sí misma, la materia tiene en Dios la condición imperfecta de una idea: esto es, que la esencia divina es imitable por el compuesto según un *esse* perfecto, por la materia según un *esse* imperfecto, pero por la privación de ninguna manera...”

⁹⁰ Cf. CM II.1 (280) sobre Aristóteles, *Metaf.* II.1 (993b7-8): materia, movimiento y tiempo son difíciles de conocer debido a su intrínseco modo de ser, es decir, debido a su ser imperfecto.

Ella [la materia prima] es uno de los principios de la naturaleza; no es una como 'esta cosa' [*hoc aliquid*], es decir, como algo individuo y dado [*aliquid individuum demonstratum*], de tal manera que tenga forma y unidad en acto, sino que se llama 'ente' y 'una' en cuanto está *en potencia hacia la forma*..."⁹¹

Y en *Acerca de la generación y la corrupción*, Aristóteles habla de cuán difícil es concebir el llegar a ser en sentido estricto, precisamente debido a la dificultad de concebir la materia prima, aquella que es potencialmente una actualidad sustancial.⁹² Sólo cuando se comprende que tal materia *nunca existe o puede existir separadamente*, hay entonces una solución satisfactoria a lo que Aristóteles describe como "dificultad extraordinaria". La materia prima únicamente existe como parte del compuesto de forma y materia.⁹³

⁹¹ CF I.13 (118 [9]), comentando *Fis.* I.7 (191a8).

⁹² Aristóteles en *Acerca de la generación y la corrupción*, I.3 (317b18-20); trad. Ernesto La Croce y Alberto B. Pajares, Madrid, Gredos, 1987, dice:

"... debemos una vez más retornar a aquella cuestión que contiene una dificultad extraordinaria [*thaumasten aporian*]: cómo es posible 'la generación absoluta', ya sea a partir de algo que 'es' en potencia [*ek dunamei ontos*], o bien de alguna otra manera."

El comentario de Santo Tomás, *In De gen.* I.6 (49 [8]), dice:

"... porque, incluso después de la precisión precedente todavía acecha una *dificultad extraordinaria* [*mirabilis dubitatio*], se debe determinar una vez más cómo sucede el llegar a ser en sentido absoluto, si a partir del ser en potencia o de qué otra manera ocurre."

⁹³ *De gen. et corrup.*, I.3 (317a32-318a27); cf. Tomás de Aquino, *In De gen.* 1.6-7. En *De gen. et corrup.*, Aristóteles relaciona la explicación de la naturaleza de la materia prima con la pregunta acerca de cómo es posible la generación perpetua. Respecto de la suposición de un universo corpóreo finito, la respuesta es que la generación de esto es la corrupción de aquello, y la corrupción de esto es la generación de

Aristóteles está, por tanto, muy lejos de considerar sus temas primordiales de análisis como si fueran familiares a todos. Tal como vimos, refiriéndose a los filósofos físicos dice que:

“[cometen múltiples errores]... por no proponer la entidad [*ten ousian*= *substantia*] ni el *qué-es* [*to ti esti*] como causa de nada...”⁹⁴

Si fracasamos en comprender la forma como causa, tampoco entenderemos la verdadera naturaleza y el papel de la materia.

Perenne presocratismo

Sostengo que existe algo así como un “perenne presocratismo.” A los presocráticos, al igual que a los pobres, los tendremos siempre con nosotros, y los encontraremos entre los científicos más exitosos (como sucedió con los antiguos presocráticos griegos; así, Tales fue famoso por su predicción del eclipse solar del 585 a.C.).⁹⁵ Los científicos antiguos eran también metafísicos, pues emitían juicios sobre el ser de las cosas (tal como: “nada llega a

aquello. Por tanto, allí la naturaleza de la materia, en tanto que sujeto de contrarios, aparece siempre sujeta a alguna forma.

⁹⁴ *Metaf.* I.8 (988b28-29).

⁹⁵ Cf. J. Owens, *History*, p. 6. – De manera extraña, el padre Owens, en la p. 10, juzga que Tales solamente tiene algún lugar en la historia de la Filosofía porque, según él, Aristóteles lo consideró como el que dio “comienzo a la Filosofía de la naturaleza.” Sin duda alguna, Aristóteles incluye a Tales en un grupo de pensadores cuyas ambiciones fueron definitivamente metafísicas, puesto que hablaron de “las causas de todas las cosas:” *Metaf.* I.3 (983b1-21).

ser o deja de ser”). Aristóteles afirmó con tanta fuerza esta ambición metafísica de los presocráticos que en el mismo momento en que estaba presentando la filosofía primera, buscándola como ciencia del ser en cuanto ser, señaló ese hecho al destacar la semejanza de su propio proyecto con el de los antiguos cosmólogos. *Ellos* buscaban las causas del ser en cuanto ser.⁹⁶

Si consideramos a un exitoso científico actual, por ejemplo, el premio Nobel Stephen Weinberg, él pareciera estar hablando de algo que se asemeja a lo que Aristóteles denomina causa material.

Weinberg dice:

“... en efecto, las partículas elementales no son en sí mismas muy interesantes, por lo menos, no del modo como lo son las personas. Dejando a un lado su velocidad y su espín, todo electrón del universo es exactamente como cualquier otro electrón –si has visto un electrón, los has visto todos. Pero esta misma simplicidad sugiere que los electrones, a diferencia de las personas, no están formados por un número de componentes más fundamentales, sino que ellos mismos son algo próximo a los componentes fundamentales de cada cosa. Es por el hecho de ser tan aburridas que las partículas elementales son tan interesantes; su simplicidad sugiere que el estudio de las partículas elementales nos llevará más cerca de un estudio fundamental de la naturaleza.”

⁹⁶ *Metaf.* IV.1 (1003a21-32); Santo Tomás, CM IV.1 (ed. Cathala, 529-533; ed. EUNSA, 532).

Sócrates, tal como lo presenta Platón en el *Fedón* 96A-B and 97B, 97E, también consideró que los primeros físicos buscaban las causas del ser.

La simplicidad a la que se refiere Weinberg parece ser aquella de los componentes fundamentales en sentido *potencial*, es decir, elementos que, de algún modo, están “preparados para ser algo”. En sí mismos, ofrecen escaso carácter distintivo a la mente observadora.⁹⁷ Resulta significativo que Weinberg piense que lo que él debería investigar son los “componentes fundamentales”. Esto sugiere que él considera algún *tipo de cosa* elemental como lo fundamental. Es decir, Weinberg no posee la idea de materia prima en el sentido aristotélico y, así, su ontología es realmente mecanicista, lo cual equivale a decir que él ve todas las formas como accidentales.⁹⁸

⁹⁷ El pasaje de Weinberg es de su *Dreams of a Final Theory*, New York, 1992: Pantheon, p. 58. Por supuesto, una verdadera partícula no sería un simple ladrillo, sino que tendría una naturaleza propia. Me estoy refiriendo únicamente a la teoría de Weinberg. -Cf. Wallace, “Are Elementary Particles Real?” mencionada más arriba en n° 43.

⁹⁸ Conviene tener en cuenta el debate entre el actual filósofo evolucionista Michael Ruse y las diferentes críticas que ha recibido. Dicho debate aparece en la revista *Research News and Opportunities in Science and Theology*, en el vol. 2, n° 1, sept. 2001, p. 26. Ruse se presentó a sí mismo como un “reduccionista de línea dura” a propósito de la “reducción ontológica, en la cual se intenta mostrar que todas las cosas proceden (o están hechas de) una o sólo unas pocas sustancias básicas”. Ruse fue rebatido en aquel momento por el científico evolucionista, Lothar Schäfer, en el vol. 2, n. 4, dic. 2001 issue, p. 16. Schäfer acusó a Ruse de “reduccionismo a medias” en su biología, describiéndose a sí mismo como alguien que ve todas las cosas emergiendo del “orden de la realidad cuantitativa”. Ruse, como respuesta, distingue “entre reducción ontológica, la creencia de que todas las cosas están constituidas a partir de unas pocas (o, tal vez, solo una) sustancia (s) básica (s); reducción metodológica, o la creencia de que la mejor estrategia científica consiste en buscar pequeñas entidades siempre en disminución como vía de explicación; y reducción teórica, o la creencia de que todas las teorías se pueden deducir de teorías cada vez más poderosas, para acabar en solo una teoría de las ciencias físicas”. Ruse, inmediatamente

Platón en el *Sofista* habló de un “un combate interminable” en torno a lo que es el “ser”⁹⁹, entre los gigantes hijos de la tierra y los amigos de las formas. Mi expresión “presocratismo perenne”, simplemente repite esta tesis platónica de que existe “siempre” dicha guerra.¹⁰⁰ Con mucha frecuencia el científico evolucionista es, en espíritu, un “filósofo primero”, esto es, un metafísico, aún cuando lo sea un tanto inconcientemente.

No pretendo sugerir que los científicos sean los únicos que cometen este error. En la edad media, por ejemplo, existió el pensamiento muy influyente del teólogo y poeta Salomón Ibn Gabirol [Avicebrón, 1021-1058 d.C.]. A juzgar por el esfuerzo dispensado por Santo Tomás en re-

prosigue diciendo que: “En el nivel científico (no tomando en cuenta si hay una dimensión religiosa no natural), acepto una reducción ontológica y metodológica con entusiasmo. Pienso que existe un mundo material básico, y el modo de hacer buena ciencia consiste en buscar pequeñas entidades siempre en disminución – genes, bien, moléculas mejor”. Sin embargo, debo observar que con relación a la biología, él afirma que: “Nunca he aceptado una reducción teorética sobredimensionada; incluso mis primeros escritos sostienen que la biología evolucionista es [*sic*] una dimensión teleológica que no se puede eliminar.”

⁹⁹ NT: el término usado en el original griego es *ousia* que la versión en lengua hispana de Gredos traduce por *realidad* y el profesor Dewan por *ser* (*being*).

¹⁰⁰ Platón, *Sofista*, 246C; trad. N.L. Cordero, Madrid, Gredos, 1988. Los gigantes “definen como idénticos la realidad y el cuerpo” (246b). Sus adversarios sitúan el ser totalmente en ciertas formas inteligibles e incorpóreas. El interlocutor platónico, el extranjero de Elea, afirma que necesitamos a ambos: cf. 249c. Cabe advertir que también Aristóteles, *Metaf.* VII.1 (1028b2-4), habla de la pregunta: “¿qué es lo que es?” como una cuestión “... que siempre resulta aporética . . .”

batirlo,¹⁰¹ debe haber sido extraordinariamente popular. Tomás considera que Ibn Gabirol vuelve a la posición de los naturalistas antiguos, los presocráticos, quienes sostenían que todas las cosas son una al afirmar que la sustancia de todas las cosas es la materia (entendiendo por “materia” no un simple ser en potencia, sino una especie de cosa en acto). El razonamiento de Gabirol redujo toda forma a la forma accidental, eliminando no sólo los principios de la Física sino, incluso, los principios de la Metafísica:

“La posición mencionada... acaba incluso con los principios de la filosofía primera, quitando unidad a las cosas singulares y, consiguientemente, la verdadera entidad y diversidad de las cosas.”¹⁰²

De hecho, sabemos que las dos proposiciones correspondientes a la enseñanza de Santo Tomás objeto de controversia en su propio tiempo -convirtiéndose el Aquinate en un objetivo indirecto de las condenaciones parisienses de 1277- fueron la imposibilidad de que Dios, ni siquiera milagrosamente creara la materia sin la forma, y la necesidad de que la sustancia tenga sólo una forma sustancial.¹⁰³

¹⁰¹ Cf. SS cc. 6-8.

¹⁰² Cf. SS c. 6 (Ed. Leonina, líneas 88-129).

¹⁰³ Cf. Jean-Pierre Torrell, O.P., *Saint Thomas Aquinas*, vol. I: *The Person and His Work*, (transl. Robert Royal), Washington, D.C., 1996: Catholic University of America Press, pp 300-303. Cf. también E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955: Random House, pp. 416-420.

Un poco más tarde, Duns Scoto todavía pensaba que Dios podía crear la materia sin la forma.¹⁰⁴

Tan fuerte es la tendencia a atribuir alguna actualidad a la materia en sí misma que, inclusive un discípulo tan ferviente de Santo Tomás como Gilson quien, como dijimos al comienzo, subrayó la importancia del hilemorfismo, no obstante, se expresó acudiendo a fórmulas que, ciertamente, no pueden ser aceptadas. Así, leemos:

¹⁰⁴ Cf. Juan Capreolo, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, ed. C. Paban et T. Pègues, Turonibus, 1900: Alfred Cattier, vol. 4, p. 18 ff. (In 2 Sent., d. 13, q. 1). La primera conclusión (pp. 18B-19A) es que Dios no puede generar la materia prima sin la forma. Esta doctrina se prueba a través de textos tomados de Santo Tomás: *Quodl.* 3.1.1; *ST* I.66.1 (no citado); *DP* 4.1; *Sent.* II.12.1.4 (no citado). El artículo 2 de Capreolo contiene objeciones a las conclusiones y para la primera objeción él ofrece argumentos de Duns Scoto y de Gregorio de Rimini. Al comienzo de su exposición, Capreolo dice:

“En efecto, muchos argumentan contra la primera (conclusión). Sin embargo, presentaré especialmente los argumentos de Scoto y de Gregorio; porque si bien en aquel momento muchos refutaron dichos argumentos, el *corrector del corruptor* les contestó adecuadamente.” [p. 22A]

Sobre los que en el futuro enmendarían la doctrina de Santo Tomás y los que, a su vez, corregirían a los anteriores, cf. Gilson, *History*, p. 411 y las notas (p. 730, n. 57-58.) El “corruptor” es Guillermo de La Mare, y sus “correctores” son Richard Clapwell y Tomás de Sutton.

Considero este “muchos” significativo. La incapacidad para concebir la materia como completamente desprovista de ser actual es parte de lo que yo entiendo por “presocratismo perenne.”

Capreolo presenta dos grupos de argumentos tomados de Scoto, el primero de las *Sent.* II.12.2, y el segundo de su *Quaestiones super Metaphysicae*, lib. 7.

“La potencia es actualidad incompleta considerada bajo su aptitud de alcanzar un estado de actualidad más completo.”¹⁰⁵

No, nosotros debemos insistir en que la materia prima es *pura* potencia,¹⁰⁶ y “actualidad y potencialidad se excluyen mutuamente.”¹⁰⁷

Sustancia y forma

Si la materia a menudo es concebida como algo dotado de actualidad propia, la dificultad intrínseca de concebir la potencia no es la única razón de esto. También es posible fracasar por el hecho de pensar a partir de las condiciones de la sustancia y, por consiguiente, de la forma.¹⁰⁸ Pienso aquí en la sabiduría de Aristóteles al señalar

¹⁰⁵ Gilson, Etienne, *Elements of Christian Philosophy*, cit., p. 62.

¹⁰⁶ Cf., por ejemplo, ST I.115.1ad 2:

“... materia prima, quae est potentia pura, sicut deus est actus purus.... [“... la materia prima, que es pura potencia, como Dios que es acto puro...”]

¹⁰⁷ ST I.54.1:

“... actualitas potentialitati repugnat.”

Steven Baldner, en su muy útil artículo, “Matter, Prime Matter, Elements,” presentado en Notre Dame University Maritain Center Thomistic Institute, el 24 de Julio de 1998 (accessible en la página web del Maritain Center), menciona como oponentes actuales de la doctrina de la materia prima entendida como pura potencia, a Christopher Byrne, “Prime Matter and Actuality,” *Journal of the History of Philosophy* 33.2 (April 1995), pp. 197-224 y a Robert Sokolowski, “Matter, Elements and Substance in Aristotle,” *The Journal of the History of Philosophy* 8 (1970), pp. 263-288.

¹⁰⁸ Así, Tomás advierte la inmadurez intelectual de los presocráticos; cf. CM VII.2 (1284):

la importancia de la preposición “en” a fin de abordar la naturaleza del primer nivel de actualidad. Y veo que el significado de este “en” se concibe mejor cuando uno se abre camino valiéndose de la presentación que ofrece Santo Tomás de la verdad según la cual toda el alma está en cada parte del cuerpo.

Es en el *De anima* que Aristóteles sitúa el alma en el primer nivel de actualidad, en contraste con la operación que pertenece al segundo nivel. Tal como dijimos más arriba, el alma de todo el animal es análoga al filo del hacha, no a la operación de cortar. Estos modos de ser en acto son presentados en *Metafísica* IX. Al acto primero se lo presenta, de modo general, concibiéndolo por medio de una serie de comparaciones, esto es, por analogía.¹⁰⁹ Tomás de Aquino parafrasea a Aristóteles del siguiente modo:

“La ignorancia de los antiguos filósofos de la forma substancial fue la causa de que cayeran en este error, pues debido a que no lograron que su conocimiento se elevara a algo que está por encima de las cosas sensibles, sólo consideraron las formas que son sensibles propios o comunes. Es evidente que éstas son accidentes, como lo blanco y lo negro, lo grande y lo pequeño y otros semejantes. La forma sustancial, en cambio, es sensible sólo *per accidens* y, por lo tanto, no lograron su conocimiento y no lograron distinguirla de la materia. El todo-sujeto, que para nosotros es el compuesto de materia y forma, ellos decían que era la primera materia, como el aire, el agua y otros semejantes; y llamaban ‘formas’ a lo que nosotros llamamos ‘accidentes’, como las cantidades y las cualidades, de los cuales su sujeto propio no es la materia primera sino la substancia compuesta que es substancia en acto, pues todo accidente existe en cuanto *inhiere* en la substancia, como ya se ha visto.”

¹⁰⁹ Aristóteles no define el acto, porque éste es un inteligible primer y simple (es decir, no complejo) y, por tanto, no admite definición.

“Así, si tomamos la proporción de (1) uno que está edificando a (2) uno que es capaz de edificar; y [la proporción] de (1) alguien despierto a (2) uno que está durmiendo; y la de (1) quien está viendo a (2) quien tiene sus ojos cerrados, pero tiene la potencia de la vista; y de (1) aquello que está separado de la materia, esto es, aquello formado a través de la operación del arte o de la naturaleza y, así, se distingue de la materia informe, [a (2) la materia]; ... de algún par que, de tal modo difiere, una de esas cosas [designada “1”] será el acto y el otro [denominada “2”] será la potencia. Y de esta manera, proporcionalmente [partiendo] de ejemplos particulares podemos llegar al conocimiento de lo que es el acto y [de lo que es] la potencia.”¹¹⁰

Sin embargo, estas comparaciones presentan el acto de modo general. La distinción entre el acto primero y el acto segundo se establece contrastando las comparaciones que hacen uso de la preposición “en” (asociada al acto primero) con aquellas que usan la preposición “a” (asociada al acto segundo). Tal como el filo está *en* el hacha, así la potencia de la vista está *en* el ojo. Tal como el cortar es *al* hacha, de igual modo, ver es *al* ojo.

Se entiende que una definición da a conocer la cosa definida. Así, las cosas que se incluyen en la definición deben ser *más conocidas* que la cosa definida. Por consiguiente, las cosas más conocidas de todas no se pueden definir, puesto que nada es más conocido que ellas. En el razonamiento uno debe llegar, finalmente, a las cosas que son principios inteligibles primeros. “Ser” y sus divisiones, “acto”, y “potencia”, son principios de esa clase. Según esto, Aristóteles comienza su exposición del acto o actualidad con la siguiente afirmación (*Metaf.* IX.6 (1048a30-32) [Ross tr.]):

“El acto [*energeia*], pues, es la existencia [*to huparchein*] de una cosa no del modo expresado por la ‘potencialidad’.”

¹¹⁰ CM IX.5 (1827).

El uso de “a” establece una comparación de tal manera que ambos términos relacionados “sobresalen”, esto es, el que cumple el papel de sujeto *ya* es “algo”, es decir, *ya* es en “acto primero”, y el otro término se le añade. El uso de “en”, por otro lado, describe un par en el cual el sujeto *es algo que es* en virtud del otro miembro: el filo hace del hacha, un hacha, la potencia de la visión hace del ojo, un ojo.

Aristóteles asocia, así, lo que denominamos “forma” con el tipo de comparación “en”. Lo que entendemos por “forma”, es lo que impregna, permea y, por tanto, caracteriza intrínsecamente aquello en lo cual es.¹¹¹ Ésta es la razón por la cual Santo Tomás dice que el acto de ser, *ipsum esse*, que él describe como lo más *formal* de todo, es lo “más íntimo” respecto de aquello que lo posee.¹¹²

¹¹¹ Aunque la forma está “en” la materia, no obstante, también “contiene” la materia. En este sentido leemos en ST I.8.1.*ad* 2:

“Si bien una cosa material está ‘en’ otra como lo contenido en el continente, los seres espirituales, por el contrario, *contienen* a las cosas *en* que están como *el alma contiene al cuerpo...*”.

Y cf. Aristóteles, *Acerca del alma* I.5 (411b5-8), y Tomás de Aquino, *In De anima* 1.14 [Leonine ed., ll. 84-90]. Respecto de la forma sustancial en general, tener en cuenta ST I.29.2.*ad* 5: la forma sustancial es lo que da subsistencia a la materia.

¹¹² ST I.8.1:

“Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet.” [“Pues bien, el ser es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que, según hemos visto, es principio *formal* de cuanto en ellas hay.”]

Los textos anteriores allí mencionados son especialmente I.4.1.*ad* 3 y I.7.1. En el último encontramos que:

Esta interioridad sugiere que la forma es, de modo preeminente, un objeto del intelecto. Tal como explica Tomás la palabra latina “*intellectus*”:

“El nombre de entendimiento implica un *conocimiento íntimo*. Entender, en efecto, significa como ‘leer interiormente’. Esto se ve claro considerando la diferencia entre el *entendimiento* y los *sentidos*. El conocimiento sensitivo se ocupa de las cualidades sensibles externas, y el intelectual, en cambio, penetra hasta la *esencia* de las cosas, pues su objeto es ‘*lo que es el ser*’...”¹¹³

Personalmente he encontrado útil para reflexionar sobre este tema, la explicación que da Tomás de Aquino sobre la verdad de que *la totalidad del alma está presente en cada parte del cuerpo*. Nuestra imaginación

“Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse...” [“...*lo más formal* de cuanto hay es el ser en sí mismo ...”]

¹¹³ ST II-II.8.1; el pasaje continua diciendo:

“Mas son muchos los géneros de cosas ocultas ‘en lo interior’ de la realidad, y a los que es preciso que ‘penetre’ el conocimiento del hombre. Así, ‘*bajo*’ los accidentes late la naturaleza substancial de las cosas, ‘*bajo*’ las palabras se oculta su significado, bajo las semejanzas y figuras se esconde la verdad representada; también las realidades inteligibles son en cierto modo interiores respecto de lo sensible que exteriormente palpamos, y en las causas ‘*están latentes*’ los efectos, y viceversa. Por eso, respecto de todas estas cosas puede ocuparse el entendimiento [“Unde respectu horum omnium potest dici intellectus.”]

Cf. también ST II-II.180.5.ad 2:

“La contemplación humana en esta vida no puede darse sin imágenes, ya que es natural al hombre ver las ideas en las imágenes, como dice el Filósofo (*De Anima* III.7, 431a16). Sin embargo, el conocimiento natural no termina en las imágenes, que son medio para llegar a la pureza de la verdad inteligible.”

está más familiarizada, parece, con esa especie de correspondencia uno a uno que se da a nivel del ámbito de los cuerpos, una correspondencia de tipo mecánico. Si se nos ha dicho que la forma “impregna” la materia, esto sugiere el modo como el agua permea una esponja, esta parte del agua en esta parte de la esponja, y esa otra en aquella otra. Por un lado, necesitamos usar nuestra imaginación para comprender y, por otro, necesitamos trascender la imaginación para comprender.¹¹⁴

Santo Tomás en ST I.76 está hablando específicamente del alma humana y de su unión con el cuerpo. Lo

¹¹⁴ Bajo este aspecto, me viene a la mente el significativo artículo del zoólogo de Harvard, Steven Jay Gould, *New York Times*, February 19, 2001, titulado “Humbled by the Genome’s Mysteries.” Gould escribe con ocasión del descubrimiento de que el genoma humano sólo posee “30.000 a 40.000 genes, con una cuenta final que seguro se acerca más a la cifra inferior”. Previamente se sabía que la lombriz intestinal *C. elegans* tiene solamente 959 células y algo más de 19.000 genes. De acuerdo con esto, la estimación general de lo que el ser humano requeriría estaba sobre los 100.000, con 142.634 ampliamente publicitados como la “expectativa razonable”. Dice Gould: “la complejidad humana no puede ser generada por 30.000 genes bajo la antigua visión de la vida”. Y: “Esos 142.000 mensajes existen, sin duda, puesto que deben construir la complejidad de nuestros cuerpos, con *un error previo por parte nuestra, expuesto ahora en estos términos: haber asumido que cada mensaje venía de un gen distinto*”. Gould explica entonces que: “Desde la incursión en su modalidad moderna a finales del siglo XVII, la ciencia ha privilegiado con fuerza el modo de pensamiento reduccionista que rompe la complejidad en partes constitutivas y luego trata de explicar el todo a partir de las propiedades de esas partes y las simples interacciones de las partes enteramente predecibles ...El colapso de la doctrina de un gen por una proteína, y de una dirección de flujo causal como generadores del todo, a partir de unos códigos básicos, marcan el fracaso del reduccionismo y su aptitud para dar cuenta del complejo sistema que llamamos biología” [las itálicas son añadidas].

más importante aquí es que esta alma, que él ha presentado de antemano como forma *subsistente*,¹¹⁵ es la *forma sustancial* del cuerpo humano. Así, los ocho artículos que integran la cuestión proporcionan uno de los mejores lugares para estudiar la forma sustancial, en general, como principio del ser de un cuerpo.

El último artículo pregunta si el alma está presente como un todo en cada parte del cuerpo humano. La clave para dar una respuesta es la forma sustancial:

“... la forma sustancial no es solamente perfección del todo, sino de cada de sus partes; pues al componerse el todo de partes, la forma del todo que no diese el ser [esse] a cada una de las partes del cuerpo sería una forma de coordinación y de orden, como la de una casa; y tal forma sería *accidental*.¹¹⁶ El alma, en cambio, es forma *sustancial*; por eso es preciso que sea forma y “acto”, no solamente del todo, sino de cada una de sus partes. Y, por consiguiente, así como al separarse el alma no hablamos de “hombre” o “animal”, a no ser en sentido equívoco, al modo que decimos animales a los *pintados* o *esculpidos*, otro tanto debemos establecer con respecto a las manos y a los ojos o a la carne y a los huesos...”¹¹⁷

¹¹⁵ Respecto de la subsistencia del alma humana: ST I.75.2; con relación a que dicha alma es pura forma y no un compuesto de materia y forma: I.75.5.

¹¹⁶ Cf. CM VII.2 (1277).

¹¹⁷ ST I.76.8 (461b5-26). Santo Tomás continúa diciendo:

“... y prueba de ello es que, cuando el alma se separa, ninguna parte del cuerpo ejerce sus funciones propias, mientras que todo lo que conserva su especie retiene las operaciones específicas.”

Obviamente, aquí surge una pregunta frente a la actual cirugía de los trasplantes. La respuesta requerida por la naturaleza de la sustancia

Al describir la forma accidental como aquello que no da el “ser”, Tomás entiende “ser” en sentido absoluto, ser *sustancial*. Como dice en otro lugar:

“...la forma sustancial da el ser en absoluto [*simpliciter*] y tiene por sujeto el ser en pura potencia; mientras que la forma accidental no hace que una cosa sea en absoluto, sino que sea tal, o tanta, o de esta, o de la otra y su sujeto es el ser en acto. De donde resulta que la actualidad [*actualitas*] se halla en la forma sustancial antes que en su sujeto; y como en todos los géneros lo primero es la causa, la forma sustancial es causa de que su sujeto esté en acto. Por el contrario, la actualidad, se halla en el sujeto de forma accidental antes que en la forma accidental, de donde a su vez resulta que la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad del sujeto.”¹¹⁸

Así, como Tomás indica, las partes de la casa ya tienen actualidad en sí mismas, y la forma por las cuales ellas son una casa, es la forma accidental. Este aspecto, por sí solo, debería dar lugar a la realización de la unidad de una sustancia como tal, una unidad bastante diferente de la de una máquina.

Cuando Tomás habla de la “totalidad” del alma, se refiere principalmente a la perfección intrínseca de la for-

la encontramos en Santo Tomás, en *In De gen.et corrup.* 1.8 (n° 60 [3]), al comentar a Aristóteles en *De gen.*1.3 (318b1-14). Hay formas incompletas o imperfectas, en tanto que uno se mueve desde la cosa viviente hacia sus estados desviados.

¹¹⁸ ST I.77.6 (469a25-40).

ma a través de la cual ésta confiere el ser sustancial.¹¹⁹ Así, no sorprende que el alma, en su totalidad, deba estar en cada parte del ente el cual es uno en cuanto ente. En segundo lugar, él tiene en mente que el alma, el único principio simple, es la fuente de la multiplicidad de potencias como oír, ver, entender, etc. Obviamente, el alma en ese sentido está en el órgano ocular como vista y en los órganos auditivos como una potencia diferente, la de oír. De modo que, como potencia, una parte del alma está en una parte del cuerpo y otra parte en otra.

Sin embargo, la doctrina según la cual toda la perfección esencial del alma se halla en cada parte de la cosa viviente, podría conducir a la idea de que cualquier parte

¹¹⁹ De alguna manera, esto está más claro en el primer tratamiento del tema realizado por Santo Tomás en *Sent.1.8.5.3.ad.1.* [ed.Mandonnet, p.234] en donde, para explicar la “totalidad” con relación a la forma y a la esencia, el Aquinate, en general, no intenta tomar el “todo” como “lo que está dividido en partes” (como lo hace en *ST I-76-8*). Por el contrario, él explica la “totalidad” refiriéndola a la forma bajo su propio modo característico, es decir, lo mismo que “perfecto”, en el sentido de “aquello que no carece de nada” (de lo que le pertenece):

“... cum dicimus totam animam esse in qualibet parte corporis, intelligimus per totum perfectionem naturae suae, et non aliquam totalitatem partium; totum enim et perfectum est idem, ut dicit Philosophus.” [“... cuando decimos que toda el alma está en cada parte, cualquiera que sea, del cuerpo, entendemos por ‘todo’ la completa perfección de su propia naturaleza y no alguna totalidad de partes: porque ‘todo’ y ‘perfecto’ son lo mismo como el Filósofo [Aristóteles] dice.”]

Cf. *Fís.III.6* (207 a8-15), y Santo Tomás, *CF III.11* (ed. Maggiolo, 385 [4]; cf también Aristóteles, *Metaf. V.6* (1021b12-23) y Santo Tomás, *CM V.18* (1033-1038); en este último texto, la perfección de la forma está fusionada con la “cantidad virtual”, como se expresa en la *ST I.42.1.ad.1.*

del animal es un animal. Santo Tomás corrige este error presentando *todo* el cuerpo organizado como la *cosa perfecta apropiada* que se corresponde con el alma como con su fuente de perfección.

La diferencia entre forma y esse

Hasta aquí he subrayado la dificultad que tuvieron los filósofos para centrarse en la forma, así como el éxito definitivo que encontramos en Aristóteles y en Santo Tomás. Tal logro sólo se salvaguarda retornando constantemente a la batalla en torno al ser.¹²⁰ Lo primero que necesitamos vencer es la tentación de buscar el ser, en cuanto a su manifestación más evidente para nosotros, en otro lugar distinto del perro, el gato, el ser humano y, en general, en otro sitio que no sean las sustancias sensibles, generables y corruptibles.¹²¹

Una vez que hemos fijado nuestra atención en las “caras” que el ser ofrece a nuestras mentes, es decir, esas luces brillantes que son los seres en virtud de sus formas,¹²² podemos pasar a explorar lo que queda del planteamiento

¹²⁰ Ver más arriba, n° 75.

¹²¹ Cf. *Metaf.* VII.3 (1029a33-34); Tomás de Aquino, *CM* VII.2 (1297-98). Cf. también Charles De Koninck, *The Hollow Universe*, London, 1960: Oxford University Press, ch. 3: “The Lifeless World of Biology” (y el libro en su totalidad). – Si bien en el presente ensayo me he centrado en el error de la parte materialista de la batalla, Tomás, junto con Aristóteles, también rechazaron la parte representada por la doctrina platónica de la forma y su correspondiente epistemología: cf. *ST* I.88.1 y 3 (para la crítica fundamental: I.84.1).

¹²² Cf. más arriba, n° 15.

de Santo Tomás sobre la divinidad de la forma. Porque es a través de la forma que una cosa es un ser en acto, la forma se revela como una participación, por modo de semejanza, de la naturaleza divina la cual es el acto de ser subsistente. Puesto que, con Tomás de Aquino, afirmamos la distinción entre una forma creatural y su acto de ser,¹²³ podríamos sentirnos tentados de ver la semejanza entre Dios, el acto de ser subsistente, y la criatura, *simplemente* en función del acto de ser de la criatura. Pero no podemos contentarnos con esto. Debemos ver también la relación entre la forma sustancial de la criatura y el acto de ser divino. Para hacerlo así, necesitamos mostrar el *parentesco* entre la forma y el acto de ser dentro de la criatura. Existe una continuidad, con respecto a la causalidad *ejemplar*, que se extiende desde Dios, como el acto de ser subsistente, *tanto* hacia la forma creatural *como* al acto de ser creatural.¹²⁴

Tomás enseña en el mismo texto con el que comenzamos, que la forma da el ser; la forma es el principio del ser. “Cada cosa en la medida en que es en acto, en esa misma medida tiene forma”. Se puede ilustrar esto fácilmente, tal y como yo lo hago,¹²⁵ con tres letras tomadas del inglés. Tomemos A, C, y T. Si se ordenan como CAT, tenemos una

¹²³ Cf., por ejemplo, CM IV.2 (556 and 558) y ST I.50.2.ad 3; también *Cuestión disputada sobre el alma* 6 y SS c. 8.

¹²⁴ De hecho, dicha causalidad ejemplar se extiende en grados diversos a todo lo que pertenece a la cosa creada, incluso a la materia prima: cf. ST I.14.11.ad 3, y también más arriba n° 65. Efectivamente, en SCG I.70.3 Santo Tomás atribuye alguna medida de nobleza a la potencia en virtud de su ordenación al acto.

¹²⁵ Al hacerlo así, imito a Aristóteles en *Metaf.* VIII.2 (1042b14 ss.), donde usa las diferencias accidentales en analogía con el papel de la

palabra, y si se ordenan como ACT, tenemos otra palabra. Las letras tomadas individualmente son los materiales, y cuando a la materia se le da un orden, esto es, la forma, entonces, una palabra es actualmente, o tiene ser.

Así considerada la situación uno podría denominar a la forma misma el “ser” de la cosa resultante. Esto es lo que exactamente dice Aristóteles en *Metafísica* VIII:

“De donde resulta evidente que también ‘es’ [*to esti*] se dice en todos estos modos; pues es umbral porque está puesto de tal modo, y ‘ser’ [*to einai*] significa precisamente ‘estar puesto de tal modo’, y ‘ser hielo’ significa ‘estar condensado de tal manera’.”¹²⁶

Tal como apunta Santo Tomás, “ser” en dicho texto se refiere al propio carácter inteligible de la cosa. Leemos:

“[Aristóteles dice] que puesto que las mencionadas diferencias son constitutivas de las cosas de las que se ha hablado antes, es evidente que el mismo ‘ser’ [*ipsum esse*] de esas cosas se dice de tantas maneras cuantas son las diferencias, pues la diferencia completa la definición que significa el ser [*esse*] de la cosa. El umbral es tal ‘porque así se pone’. Y el ponerse así es su ser mismo [*esse ipsius*],

forma sustancial, tal como lo explica en 1043a4-5. Ver también CM VIII.2 (1696) y VII.2 (1277).

¹²⁶ *Metaf.*, VIII.2 (1042b25-28).

N.T.: el profesor Dewan aclara en este pie de página que las cursivas del texto son utilizadas por el mismo Ross al traducir a Aristóteles. Cabe precisar, que la traducción de Jorge Morán no las utiliza, por tanto, nos hemos tomado la libertad de añadirlas por razones de fidelidad al texto de Dewan que estamos traduciendo.

es decir, su propia *ratio* [*propria eius ratio*]. [Y, de modo similar, el ser del hielo es el mismo habiendo sido solidificado].”¹²⁷

Señalo esto, no sólo para recordar que Tomás de Aquino indica aquí y en otros sitios este uso de la palabra ‘esse’,¹²⁸ sino para insistir en que existen buenas razones para tal uso y que éste refleja la *intimidad* de la relación que hay entre la forma y el acto de ser, esto es, el acto del cual Tomás enseña que *no* debe ser identificado con la forma.

Santo Tomás no distingue únicamente entre forma y *esse* en todas las cosas causadas, sino que también enseña que donde se da tal distinción, la forma debe tener, con relación al *esse*, el estatus ontológico de la potencia. La

¹²⁷ CM VIII.2 (1694):

“Dicit ergo primo, quod quia praedictae differentiae sunt constitutivae rerum de quibus supra dictum est, manifestum quod ipsum esse praedictarum rerum toties dicitur quot sunt differentiae. Differentia enim complet definitionem significantem esse rei. Limen enim est huiusmodi, quia ita ponitur. Et ipsum sic poni est esse ipsius, idest propria eius ratio. Et similiter esse crystalli, est ipsum taliter inspissari.” N.T.: la última frase del pasaje citado (“Et similiter...”) falta en la traducción de J. Morán.

¹²⁸ CM VII.3 (1310):

“Hay que tener en cuenta, cara a lo que viene, esto que dice: ‘esto que es’ [*hoc esse*] o ‘este que es’ [*huic esse*], significa el ‘*quod quid erat esse*’ de esa cosa; como si se habla del ser del hombre [*homini esse*] o del ser para el hombre [*hominem esse*], se entiende aquello que pertenece al ‘*quid est*’ del hombre.”

En *Sent.* I.33.1.1.*ad* 1 [ed. Mandonnet, pp. 765-766], se dan tres significados de “*esse*”: la naturaleza de la cosa, el acto de la esencia (tal como “vivir” es el ser del viviente), y la verdad de las proposiciones. Dichos significados se dan nuevamente en *Sent.* 3.6.2.2 [ed. Moos, n° 79, p. 238].

forma, que en sí misma es una perfección,¹²⁹ se perfecciona por el *esse*, el cual es “la perfección de las perfecciones”.¹³⁰ Con todo, en estos mismos contextos se nos dice que la forma es el principio y la causa del *esse*.¹³¹ ¿Cómo se puede entender esto?

Primero, entonces, permítasenos considerar la distinción, la distinción real, entre la forma y el acto de ser en las cosas causadas por una causa eficiente. Con el fin de entender esto bien, se debe ver que la cosa está bajo una causa de su ser, no meramente de su devenir. Cualquier cosa que tiene una causa de su llegar a ser tiene también una causa de su ser: así, Tomás de Aquino argumenta que la causa unívoca que trae al ser algo de su propia especie (los perros causan perros), no puede ser la causa de la perreidad, su forma o esencia y, sin embargo, la perreidad debe tener una causa.¹³² La causa que es meramente una causa del devenir puede después estar ausente y, no obstante, el efecto permanecer en el ser; por ejemplo, el constructor, quien es simplemente una causa del devenir de la casa, puede morir y, con todo, la casa permanecer. Por otro lado, el efecto de una causa del ser cesa de ser, si su causa cesa de causar.¹³³ Considerando tal dependencia,

¹²⁹ ST I.14.6:

“Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est.” [“...porque toda forma por la que un ser se constituye en su especie, es una perfección.”]

¹³⁰ DP 7.2.ad 9; y cf. ST I.4.1.ad 3.

¹³¹ Cf. DP 7.2.obj. 10 and ad 10.

¹³² Cf. SCG III.65 y ST I.104.1.

¹³³ Cf. ST I.104.1.

aparece claro que, si bien tanto la forma sustancial como el acto de ser están dentro de la cosa, y del modo más íntimo, la forma pertenece a la mismidad de la cosa de una manera que no le puede corresponder al acto de ser.

En la situación en la que una cosa es la causa del ser de otra, la causa debe tener una forma o naturaleza más alta, más noble, que el efecto.¹³⁴ Esto es así precisamente porque para ser causa del ser, es necesario ser causa de la forma como tal.¹³⁵ Es, de hecho, la medida de esta superioridad de

¹³⁴ Cf. *Quodl.* 12.5.1:

“... unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat *actum superiorem*.” [“...cada cosa que está en potencia y en acto, llega a ser acto en la medida en que participa de un acto superior.”] (Las cursivas son mías)

Como deja claro el contexto de *Quodlibet*, esto es cierto no solamente para el efecto del cambio, sino también para el efecto de la causalidad creadora; cf. *Qq. de anima* 6.ad 10; trad. BAC, 2001, *Santo Tomás de Aquino, Opúsculos y cuestiones selectas*. Edición bilingüe, vol. I:

“... agens per motum reducit aliquid de potentia in actum; agens autem sine motu non reducit aliquid de potentia in actum, sed facit esse actu quod secundum naturam est in potentia ad esse, et huiusmodi agens est creans.” [“... el agente reduce algo de la potencia al acto por el movimiento. El agente, en cambio, sin movimiento no reduce de la potencia al acto, sino que hace ser en acto aquello que según la naturaleza está en potencia para ser. Y tal agente es el que crea.”]

¹³⁵ Tan cierto es esto que Santo Tomás, al argumentar que Dios debe ser la primera causa de la forma, usa la premisa de que Dios es la causa del ser: *puesto que el ser es causado por la forma y no por la materia*, Dios debe ser la primera causa de la forma. Cf. *SCG* II.43.8:

“Sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primae causae ut proprius effectus. Esse autem est per formam, et non per materiam. Prima igitur causalitas formarum maxime est primae causae attribuenda.” [“Como el ser es lo primero entre los efectos, por eso corresponde a la causa primera

la naturaleza de la causa sobre la naturaleza del efecto la que vuelve visible la diferencia entre la forma del efecto y su acto de ser.

En el modelo que uso como ejemplo, a veces hablo de un sombrero de papel que se transforma en un aeroplano de papel. Allí, la forma nueva da un ser nuevo a la materia. Ahora bien, este ejemplo tiende a ser meramente la manifestación del *llegar a ser*. El mejor modelo es mi primitivo juego de la rueda de la fortuna, en el que unas letras de madera eran sostenidas manualmente por un ser humano. Las palabras exhibidas son tres palabras tomadas del inglés, y las letras suministradas son T, A y C. Si *la persona que debe sostener las letras* (y esto es esencial para la situación) exhibe ACT, tenemos una palabra, y si exhibe CAT, tenemos otra palabra. Sin embargo, *si ella suelta* las palabras de madera, no tenemos ninguna palabra. El *orden* de las letras es intrínseco a la situación, pero las letras retienen ese orden sólo bajo la *influencia* del que las sostiene. Esa persona, la causa eficiente, controla la existencia actual de la palabra, una existencia *la cual se da junto con y a través del orden dado a las letras*. La palabra es una palabra en cuanto que posee el orden en las letras. El orden de las letras pertenece a la “mismidad” de la palabra, pero el acto de ser de la palabra, si bien está en la palabra, pertenece a la naturaleza *propia* de la causa eficiente, la naturaleza más alta, en su misma superioridad. De este modo aunque la forma y el *esse* en una cosa están íntimamente vinculados,

como efecto propio. Pero el ser lo da la forma y no la materia. Luego la primera causalidad de las formas se ha de atribuir principalmente a la causa primera.”]

de hecho, son *inseparables*, no obstante son inteligiblemente distintos.

Adviértase que la forma, el orden de las letras, no es considerada en sí misma como extraña al agente. Más bien, el orden es visto como algo que fluye desde la mente del ser humano, y que pertenece a la riqueza del ser del agente. El orden constituye el medio por el cual el agente comparte el acto de ser.¹³⁶ Este aspecto de la situación se aprecia mejor al considerar el papel *causal* atribuido a la forma.

El vínculo entre forma y esse: la forma como causa del esse

Que la forma constituye, en el efecto, una semejanza del acto de ser de la causa es algo que necesitamos demostrar. Esto va unido al hecho de que la forma posee una semejanza o afinidad con su propio acto de ser. Pero, ¿qué es esta “afinidad” de la que hablo? La forma no está meramente yuxtapuesta con la contribución ejercida por la causa eficiente del ser. Antes bien, precisamente la causa del ser da la forma a la cosa siendo la forma *el modo de cooperación con dicha causa*, apuntando hacia el *fin* de la causa, el ser en acto [DP 7.2.ad 10]. Vemos esto en el efecto de la forma, es decir, en la autoconservación, que la forma produce bajo la

¹³⁶ La potencia es por causa del acto y, así, la forma es por causa del acto de ser. Cf. DP 7.2.ad 10 sobre el rol del *esse* como causa *final* relativa a la forma o esencia de la creatura.

influencia del agente (el poder de la forma, su “*virtus essendi*,” fluye del agente).¹³⁷

¹³⁷ En *Contra Gentiles* Tomás llamó “activo” a este poder-ser (SCG I.20). Posteriormente, lo deniega y llama a dicho poder “receptivo” (CM XII.8 (2550): “*non ...virtus activa sui esse, sed solum susceptiva*”; en *In De caelo* 1.6 (61 [5]), afirma que tal poder no es pasivo (como lo es la potencia de la materia con respecto al ser) sino que más bien “pertenece a la potencia de la forma.” En ST I.104.4.*ad* 2 se nos dice que:

“... *potentia creaturae ad essendum est receptiva tantum*; sed *potentia activa est ipsius dei*, a quo est influxus essendi. Unde quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinae virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, inquantum impediri possunt ne percipiant influxum essendi qui est ab eo, ex aliquo contrario agente, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quae non habent contrarium, *quamvis habeant finitam virtutem*, perseverant in aeternum.” [“La potencia de la criatura respecto al ser es únicamente pasiva o receptiva; en cambio, la potencia activa es del mismo Dios, de quien procede la comunicación del ser. Por tanto, la duración infinita de las cosas supone y es efecto de la infinitud del poder divino. En algunas cosas, sin embargo, su virtud está restringida a existir en un tiempo limitado, según que pueden ser impedidas de continuar recibiendo el influjo del ser, que les viene de Dios, por algún agente contrario, al que la virtud limitada de tales cosas no puede resistir por un tiempo infinito, sino sólo por un cierto tiempo. Y por eso aquellas cosas que no tienen contrarios permanecen sin fin, a pesar de tener ellas una virtualidad también limitada.”

A mí me parece que la descripción más esclarecedora de la potencia de la forma, una descripción dada en conexión con la explicación de la perpetuidad de las cosas perpetuas, es la que se encuentra en *CF* VIII.21 (1153 [13]). La potencia de la forma es una potencia hacia el *esse* y, de ninguna manera, una potencia hacia el *non-esse*. Tomás critica allí a Averroes por pensar que toda potencia es hacia opuestos. La potencia de la forma es simplemente hacia el *esse*.

Así, Tomás de Aquino nos asegura que:

“... la forma, la cual es parte de la cosa, es una semejanza del primer agente al fluir de él. Por consiguiente, todas las formas se remiten al primer agente como a un principio ejemplar.”¹³⁸

Y al considerar la jerarquía de las formas en la realidad, dice:

“... según el Filósofo, la prioridad y la posterioridad se encuentra también en las causas formales; de donde, nada impide que una forma se forme por participación en otra forma; y así, Dios mismo, que es sólo ser, es de algún modo, *la especie de todas las formas subsistentes* que participan del ser y no son su ser.”¹³⁹

¹³⁸ *Sent. 2.1.1.1.ad 5* [ed. Mandonnet, p. 16]:

“... forma, quae pars est rei, est similitudo agentis primi fluens ab ipso. Unde *omnes* formae reducuntur in primum agens sicut in principium exemplare...”

¹³⁹ *DP 6.6.ad 5*:

“Ad quantum dicendum, quod secundum Philosophum, etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse.”

El contexto es la doctrina según la cual los ángeles, aunque son criaturas, son formas subsistentes puras, no compuestos de materia y forma. El término latino “*species*” se aplica a Dios porque la objeción citaba a San Agustín quien denomina a Dios “*species*” que hace a todas las cosas “*speciosa*,” esto es, bellas. El uso de este vocabulario para referirse a la forma nos recuerda la relación que tiene la forma con la belleza, la cual se caracteriza por la luz, “*claritas*,” de las cosas. Así, en otro sitio Tomás, comentando al pseudo Dionisio, *In librum b. Dionysii De*

De acuerdo con esto, las formas o naturalezas de las cosas se consideran como *medidas* de la participación creatural en la naturaleza divina:

“La naturaleza propia de cada cosa se conserva en tanto que participa en alguna medida de la perfección divina. Así, Dios no se conocería perfectamente a sí mismo, si no conociera la manera como su propia perfección es participable por otros, ni tampoco conocería perfectamente la naturaleza misma del ser si no conociera todas las *participaciones* en el ser.”¹⁴⁰

Dicha participación del ser se aprecia en la forma en su función de autoconservación. Éste es el “poder” de la forma, el poder de ser, *virtus essendi*.¹⁴¹ Santo Tomás afirma,

Divinis nominibus expositio 4.5 [ed. C. Pera, Rome/Turin, 1950 : Marietti, n° 349] dice:

“[Dionisio] dice... que de esta belleza [divina] procede el ser de todas las cosas existentes: la claridad, en efecto, pertenece a la consideración de la belleza, como se ha dicho; ahora bien, toda forma, por la que la cosa tiene ser, es cierta participación de la claridad divina; y esto es lo que él añade, a saber, que las cosas singulares son bellas según su propia inteligibilidad, esto es, según su propia forma; de donde resulta evidente que el ser de todas las cosas se deriva de la belleza divina.”

¹⁴⁰ ST I.14.6:

“Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio, nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi.”

¹⁴¹ Cf. ST I.42.1.*ad* 1 acerca de que la cantidad de poder tiene su raíz en la forma.

en efecto, que la forma es el instrumento divino con respecto al ser de la cosa:

“... Dios causa en nosotros el *es*se natural por creación, sin la mediación de ninguna causa eficiente, pero no obstante, a través de la mediación de una causa formal: porque la forma natural es el principio del *es*se natural.”¹⁴²

Ahora bien, no existe una diferencia real entre el efecto de la creación y el efecto de la conservación.¹⁴³ La forma, tal como media en la creación, así media también en la influencia divina la cual conserva a la criatura en la existencia. Como enseña Tomás:

“... el *es*se es naturalmente inseparable de la forma de la criatura, pero supuesto el influjo divino; como la luz es inseparable de la transparencia del aire, supuesto el influjo del sol.”¹⁴⁴

Es la influencia divina la que hace posible la función causal de la forma. Tal como leemos en un pasaje concerniente al papel causal de la virtud de la caridad:

“La caridad obra formalmente. La eficacia viene a la forma en la medida de la virtud del agente que la causa. De aquí que la caridad no sea vanidad, sino más bien causa un efecto infinito, al unir el alma con Dios justificándola;

¹⁴² DV 27.1.ad 3 (ed. Leonina, t. 22\3, líneas 182-186).

¹⁴³ DP 5.1.ad 2.

¹⁴⁴ ST I.104.1.ad 1:

“... esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis.”

lo cual demuestra la infinitud del poder divino, autor de la caridad.”¹⁴⁵

A la luz de esta influencia divina podemos ver por qué la forma de la criatura que –si bien como distinta del ser– es necesariamente potencia con respecto al acto de ser, no obstante, es “eficaz” con relación a dicho acto. Esta situación recuerda también de qué manera el intelecto agente, aún siendo una participación en el intelecto superior, puede fluir, sin embargo, de la esencia del alma tal como lo hacen las otras potencias. Tomás enseña:

“... puesto que la esencia del alma, creada por el entendimiento supremo, es inmaterial, nada se opone a que la facultad participada del entendimiento supremo, por la que efectúa la abstracción de la materia, proceda de su esencia lo mismo que proceden las demás potencias.”¹⁴⁶

El esse como lo más formal de todo

En este punto nos ayudará dirigir la atención hacia la doctrina del acto de ser como “lo más formal” en las

¹⁴⁵ ST II-II.23.2.ad 3:

“Ad tertium dicendum quod caritas operatur formaliter. Efficacia autem formae est secundum virtutem agentis qui inducit formam. Et ideo quod caritas non est vanitas, sed facit effectum infinitum dum coniungit animam deo iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinae, quae est caritatis auctor.” [Las cursivas son mías]

La “vanidad” de la criatura es, por supuesto, un recurso del objector al lenguaje de, por ejemplo, el *salmo* 38.6, que caracteriza a la sustancia creada, y en particular al hombre, como una mera sombra. Cf. Tomás de Aquino, *Inpsalm.* 38.4, donde se ofrecen muchos pasajes bíblicos paralelos.

¹⁴⁶ ST I.79.4.ad 5.

cosas. Se trata de un planteamiento que confirma el lugar tanto del acto de ser creatural, como la forma creatural en continuidad con el acto de ser divino, el cual es primero en el orden de las formas.

A pesar de que en las cosas creadas la forma y el acto de ser son realmente distintos, pero inseparables uno del otro, Santo Tomás presenta el acto de ser como “lo más formal”. Se puede apreciar que esto no es una simple manera de hablar partiendo del modo cómo esta doctrina se plasma en el argumento de la infinitud de la esencia divina en la ST I. Allí lo primero que se plantea es que existe una infinitud que pertenece a la forma en cuanto tal, una infinitud que se sitúa del lado de la perfección, en contraste con la infinitud que corresponde a la materia y a la imperfección. La forma significa, así, el muy conocido término que se contrapone a la materia. Esta doctrina se encuentra en línea argumentativa directa con la que propone al *esse* como *lo más* formal, la cual concluye que Dios, como *esse subsistens*, es infinito y perfecto.¹⁴⁷

Al argumentar de este modo, Santo Tomás habla del *esse una vez* que lo ha presentado como lo más formal de todo. En efecto, en ST I.4.1.ad 3, en el análisis del ser perfecto de Dios, frente a un objetor que sostenía que la esencia de Dios ya había sido mostrada como el *ipsum esse*, lo cual parece ser lo más imperfecto puesto que es lo más común y lo que recibe las adiciones de cualquier otra cosa, Tomás replica:

¹⁴⁷ ST I.7.1.

“... *ipsum esse* es lo más perfecto de todo, pues se compara con todas las cosas como acto, y nada tiene actualidad sino en cuanto existe, y por ello es la existencia [*ipsum esse*] la actualidad de todas las cosas, hasta de las *formas*. Por consiguiente, no se compara con las cosas como el recipiente con lo recibido. Y así, cuando digo, por ejemplo, ‘el *ser* del hombre’, o ‘del caballo, o ‘de otra cosa cualquiera’, entiendo ‘el *ser*’ [*ipsum esse*] como algo *formal* y recibido, no como sujeto a quien compete el *ser*.”¹⁴⁸

Evidentemente, Santo Tomás nos está enseñando y animando a considerar el acto de ser como lo más actual en conformidad con lo que ya vimos sobre la forma de las cosas, esto es, algo que en el orden formal trasciende las otras formas.

Esto está en consonancia con el *ens*, es decir, el *habens esse*, como efecto propio de la causa más alta,¹⁴⁹ siendo el *esse* la influencia más profunda presente en las cosas. Así, un poco más adelante, en ST I, al hablar de la voluntad divina como omniabarcante, Tomás argumenta:

“...como el efecto se asemeja a su causa en la forma, las mismas razones rigen para las causas eficientes que para

¹⁴⁸ ST I.4.1.ad 3; así en I.8.1 se repite esta idea al argumentar sobre la presencia de Dios en las cosas:

“Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet.” [“... el ser es lo más íntimo de cada cosa y lo que más profundamente las penetra, ya que, según hemos visto, es principio formal de cuanto en ellas hay.”]

¹⁴⁹ Cf. ST I-II.66.5.ad 4.

las formales. En cuanto a las formas, ocurre que, si bien un ser puede estar privado de una forma particular cualquiera, ninguno puede estarlo de la *forma universal*, y así, por ejemplo, puede suceder que una cosa no sea hombre o que no tenga vida, pero no es posible que no sea un ser [ens]. Luego esto mismo ha de ocurrir respecto a las causas agentes...”¹⁵⁰

Santo Tomás pasa a relacionar la voluntad divina, la causa eficiente más universal, con la forma más universal, expresada por el “ens.”

Igualmente, en DP 3.5, al ofrecer su concepción de la historia del conocimiento humano respecto de la dependencia causal cósmica o universal, Tomás presenta la fase más primitiva como aquella que consideraba todas las formas como accidentales; la segunda fase ha empezado a considerarlas, en alguna medida, formas sustanciales. Él nos dice:

“... los filósofos posteriores, en alguna medida, comenzaron a considerar las formas sustanciales; no obstante, no llegaron al conocimiento de los *universales* [*universalia*], sino que se centraron totalmente en las formas *especiales* [*formas speciales*]. Y, así, pusieron algunas causas eficientes, sin embargo, no las que confieren a las cosas el *esse* universalmente [*non tamen quae universaliter rebus*

¹⁵⁰ ST I.19.6. – Esto, por supuesto, se relaciona con la doctrina del *Liber de causis*, prop. 1; cf. *Super Librum de causis expositio*, ed. H.D.Saffrey, O.P., Fribourg/Louvain, 1954: Société philosophique\Nauwelaerts. – Traducción al español: *Exposición sobre el “Libro de las causas”*; introd., trad. y notas, J. Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2000.

esse conferrent], sino las que llevan a la materia hacia ésta o aquella forma [*ad hanc vel ad illam formam*]...”

La limitación de estos pensadores es tal que la materia debe permanecer fuera del ámbito causal.

La tercera fase se describe así:

“Pero los filósofos posteriores, tales como Platón, Aristóteles y sus seguidores, llegaron a la consideración del ser universal mismo [*ipsius esse universalis*], y así ellos por sí mismos pusieron una causa universal de las cosas por la cual todas las otras cosas son traídas al ser, como deja claro San Agustín...”

Mi interés se centra aquí en el uso de un vocabulario -“formas especiales” en contraposición al “ser universal”- el cual pertenece claramente a la doctrina del *esse* como lo más formal.

Un último ejemplo. ST I.4, como dijimos, se ocupa de la perfección de Dios. El segundo artículo enseña que él es tan perfecto que las perfecciones de todas las cosas preexisten en él. En el cuerpo del artículo hay dos argumentos, el segundo de los cuales considera a Dios como el acto de ser subsistente. Dicho argumento concibe el acto de ser como una naturaleza formal comparable bajo ese aspecto a una naturaleza formal tal como el fuego. Concluye, entonces, que el acto de ser subsistente debe contener la entera perfección del ser. Y más adelante concluye que esto significa que dicho acto contiene las perfecciones de todas las cosas, porque:

“Ahora bien, las perfecciones [*omnium perfectiones*] de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser [*perfectiorem essendi*]: puesto que en tanto son perfectas en cuanto tienen ser *algún modo*.”¹⁵¹

Las formas o naturalezas particulares de las cosas se consideran como algo que pertenece a la perfección propia del acto de ser.

Esto aparece manifiesto en el siguiente artículo el cual se ocupa de si alguna criatura puede ser *similar* a Dios. La ubicación de esta pregunta en el estudio de la perfección se relaciona con la doctrina según la cual una cosa, cuando es perfecta, puede producir algo semejante a sí.¹⁵² Tomás explica la semejanza o similitud en el sentido de “tener en común la *forma*” [*communicandi in forma*] y, finalmente, llega al modo de comunidad que vincula a las criaturas con el Creador, se trata de una comunidad *formal* a través de una especie de analogía: “como el ser mismo [*ipsum esse*] es común a todo.”¹⁵³

¿Acaso, estaremos confundidos? ¿No parece, después de todo, que “*esse*” significaría así un aspecto de la esencia misma de las cosas? No, más bien somos invitados a ver las formas especiales como algo que pertenece,

¹⁵¹ ST I.4.2 (25a8-11).

NT: se ha puesto entre corchetes la expresión latina para avalar la traducción del latín al español realizada, en este caso, directamente por el traductor.

¹⁵² Cf. ST I.5.4, donde Tomás cita esta enseñanza tomada de Aristóteles, *Meteorológicos* 4.3 (380a12).

¹⁵³ ST I.4.3.

de modo disminuido, al dominio de la existencia. Es por eso que, al comienzo mismo de este ensayo, presenté mi “texto guía” sobre la forma, aquel que se refiere a su papel de principio activo de preservación de la existencia.

Conclusión

Yo comencé mencionando las recientes controversias entre los científicos evolucionistas y los teóricos del diseño inteligente. Consideré estas controversias como un argumento sobre el origen y la naturaleza de la forma, y según esto pensé que sería apropiado realizar una reflexión sobre la forma. “Forma” significa aquí forma sustancial.

Tomé como punto de partida la enseñanza tanto de Aristóteles como de Tomás de Aquino según la cual la forma es algo divino en las cosas. Llamé la atención sobre la dificultad que los científicos parecen haber tenido con la forma, tal como es vista a partir de nuestro propio conocimiento del antiguo pensamiento occidental. Quise sugerir que los argumentos actuales no son algo nuevo. Por un lado, nosotros vivimos en el mundo de la naturaleza, el mundo de los perros y de los gatos, y de los seres humanos. Por otro lado, los cambios que tienen lugar en ese mundo invitan a unos análisis que tienden a localizar el ser de las cosas en un elemento o elementos fundamentales ya existentes.

Mi tesis es que la pregunta socrática, “¿qué hace de una cosa una?”, conduce de modo correcto a centrarse en la forma, y que el hilemorfismo de Aristóteles es, como dijo

Gilson, “evidente”, pero, como sostuvo Aristóteles, está en la cima del pensamiento teórico lo cual exige que se resuelva un problema extraordinariamente difícil, esto es, cómo concebir en la naturaleza el llegar a ser y el dejar de ser en sentido absoluto. Aristóteles salva, así, la primacía en el ser por parte del perro, del gato y del ser humano, en contraposición con una teoría de partículas o agrupación de partículas aplicada a tales cosas. Sin embargo, la mente humana es de tal condición que, dependiendo como depende de los datos sensibles y de la imaginación, es seducida con facilidad a reducir las sustancias naturales que nos son más conocidas a simples epifenómenos. Siempre existirá una batalla en torno al ser de las cosas.

Procedí luego a ofrecer consideraciones de ontología fundamental respecto de la realidad creada tal como las plantea Santo Tomás que, así lo espero, nos ayuden a ver las formas sustanciales particulares de las cosas sin solución de continuidad con el acto de ser divino. Haciendo esto, he pretendido presentar una concepción de la forma sustancial más “existencial”. La forma es verdaderamente el principio del acto de ser de la cosa, y lo es bajo la eficacia divina.

Ahora bien, ¿el metafísico tiene algo relevante para decir acerca de la batalla entre los teóricos del designio inteligente y los científicos evolucionistas? Por un lado, lo que he sugerido sitúa a la forma en el reino de los productos de la mente divina. Las formas de las cosas poseen una unidad que asociamos de manera correcta con nuestra mente.

Una vez que uno reconoce la necesidad de remitir las formas a la mente divina, queda intacta la pregunta de cómo las formas actuales que verificamos en las cosas consiguen estar allí. Un mundo que contiene causas creadas puede alojar fuentes secundarias de la forma. Dichas causas pueden hacer esto, bien en virtud de su propio poder natural conferido por el Creador,¹⁵⁴ o pueden hacerlo como simples instrumentos del Creador que obtiene resultados inteligentes a partir de lo que, a nivel de la causalidad secundaria, constituye el azar.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Así, Santo Tomás supone, por debajo de Dios, un orden de naturalezas espirituales y corpóreas, los ángeles y los cuerpos celestes, con miras a explicar la causación de las formas sustanciales en el mundo de la generación y la corrupción. Por supuesto, la primera creación misma requeriría el inmediato origen divino de las formas debido a que su primera presencia en la materia no podría consistir en un cambio de la potencia al acto: cf. *ST* I.65.4. Tomás no se representa la actuación de las causas segundas en un contexto de evolución, esto es, de aparición de nuevas especies; sin embargo, no excluye dicho acontecimiento, como queda claro en *ST* I.73.1.*ad* 3 (431b10-22), y el tipo de potencia activa estudiada en *ST* I.110.2.*ad* 3 permitiría a los ángeles cumplir tal función, actuando por medio de los cuerpos celestes.

¹⁵⁵ Cf. *ST* I.116.1:

“Quia nihil prohibet id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu, alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem, fodiens sepulcrum invenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere, sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quae hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quae per intellectum agat; et praecipue intellectum divinum.”
[“No hay inconveniente, en verdad, para que aquello que es ser accidentalmente sea concebido por algún entendimiento a modo de un solo ser; si no sería imposible que el entendimiento formase esta proposición: cavando un sepulcro encontró un

Darwin realmente sugirió algo similar a esta última situación en un momento de su vida, al sostener que esto le confería más honor al Creador que el hecho de tenerlo directamente implicado en todas las cosas. Pensó esto de acuerdo con la concepción de Santo Tomás según la cual la causalidad secundaria honra al Creador.¹⁵⁶ De hecho, lo que Darwin sugirió no sería una verdadera causalidad secundaria de las formas, sino una mera causalidad *per accidens* de las mismas; en realidad, para Darwin, las cosas están haciendo algo determinado y les acontece dar con las formas. Tomás enseñó que Dios era honrado a través de una verdadera causalidad secundaria concedida a sus criaturas, y esto en el nivel universal mismo.¹⁵⁷

En el tiempo de Santo Tomás se enseñaba que los cuerpos celestes eran incorruptibles y de un orden existencial corpóreo más elevado que la realidad sublunar, esto es, terrestre o corpórea. Así, ellos eran concebidos como causas intermedias, actuando bajo espíritus creados todavía más poderosos.¹⁵⁸ Tal vez, algún día habremos

tesoro. Y del mismo modo que puede el entendimiento hacer tal concepción, se puede también hacer realizar: como si alguno, conocedor del lugar en que está escondido el tesoro, instiga a un labriego, que lo ignora, a que cave allí un sepulcro. Y así no hay ningún inconveniente en que las cosas que allí acaecen accidentalmente, como fortuitas o casuales, se reduzcan a alguna causa ordenadora que obre por el entendimiento divino, y más si se trata del entendimiento divino...”]

¹⁵⁶ Sobre este tema cf. A. Maurer, C.S.B., “Darwin, Thomists, and Secondary Causality,” *Review of Metaphysics* 57 (2004), pp. 491-514.

¹⁵⁷ Cf. SCG III.77 y 78.

¹⁵⁸ Cf. ST I.100.1 y I.115.3.

descubierto sobre la realidad corpórea bastante como para proporcionar candidatos para tal causalidad universal por debajo de Dios. Lo que es cierto es que las formas de las cosas exigen un origen divino, incluso si ellas continúan dándose de una manera, en apariencia, azarosa.

No he enfatizado en mi presentación la doctrina concerniente a un Dios creador. Sí mencioné la necesidad de una causalidad jerárquica. Aquella sólo necesita que se le añada la premisa de que no es posible proceder al infinito en dicha jerarquía para establecer, efectivamente, la existencia de Dios como el acto de ser subsistente.¹⁵⁹ Intentar dar cuenta de las formas de las cosas a partir totalmente del azar y de la necesidad material equivale a ver el origen de todas las cosas en la mera potencia, tal como lo hicieron los poetas teólogos y los cosmólogos primitivos criticados por Aristóteles.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Cf. mis artículos, "St. Thomas, the Fourth Way, and Creation," *The Thomist* 59 (1995), pp. 371-378, y "St. Thomas and Infinite Causal Regress", in (ed.) William Sweet, *Idealism, Metaphysics, and Community*, Aldershot, England, 2001: Ashgate, pp. 119-130.

¹⁶⁰ *Metaf.* I.2.6 (1071b22-31); cf. *CM* XII.6 (2501-2503).

F

“La tesis de Lawrence Dewan en este texto extraordinario, su Aquinas Lecture, consiste en resaltar la enseñanza de Aristóteles y Tomás de Aquino según la cual la forma es algo divino en las cosas. Se trata de una auténtica reivindicación de la forma frente a una mentalidad (materialista) muy difundida, tanto en la ciencia como en la filosofía de todos los tiempos y que él denomina ‘presocratismo perenne’. Asimismo, se puede afirmar que esta defensa de la forma, como lo intangible y actual, y causa de actualidad y de significado en las cosas, en tanto que destello de la perfección divina, ofrece a Fr. Dewan la ocasión de exhibir de manera admirable su tesis acerca del íntimo vínculo existente entre forma y ser: la forma es el principio del acto de ser de la cosa, supuesta la causalidad divina”.

Liliana Irizar

Este trabajo es uno de los resultados del Proyecto Dewan en español que desarrolla, desde el año 2008, el grupo Lumen de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. El proyecto tiene como objetivo principal traducir, analizar y difundir en el ámbito de habla hispana la magistral obra del filósofo tomista canadiense Lawrence Dewan, O.P. Dentro de este proyecto se han publicado varios artículos y libros: L. Irizar, *Tras las huellas del sentido. Sabiduría y felicidad en Lawrence Dewan* (2008); L. Dewan, *Lecciones de Metafísica*; trad. C. Domínguez y L. Irizar (2009); L. Dewan, *Fundamentos metafísicos de la ética*; trad. C. Domínguez y L. Irizar (2009); L. Dewan, *Lecciones de Metafísica II, Vol. I: Teología Natural*; trad. C. Domínguez y L. Irizar (2012).

Consultar:

<http://www.usergioarboleda.edu.co/filosofia/dewan/>



UNIVERSIDAD
SERGIO ARBOLEDA



ESCUELA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

ESCUELA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA

Carrera 15 No. 74-40 Tels. 325 75 00 Ext. 2131 - 322 05 38 Bogotá D.C.

Calle 18 No. 14A-18 Tels: (5) 420 38 38 - 420 26 51 Santa Marta

www.usergioarboleda.edu.co



Fondo de Publicaciones
Universidad Sergio Arboleda